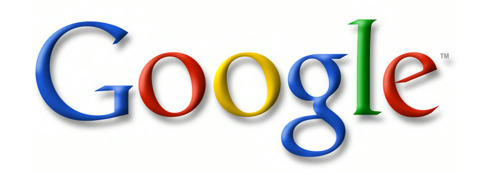
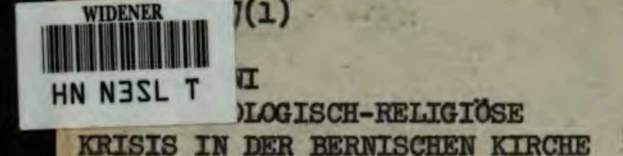

Google


WIDENER
HN N3ZL T
J(1)
NI
LOGISCH-RELIGIÖSE
KRISIS IN DER BERNISCHEN KIRCHE

DIE THEOLOGISCH-RELIGIÖSE KRISIS IN DER BERNISCHEN KIRCHE.

Ein Beitrag

zur

Kirchen- und Ketzergeschichte des XIX. Jahrhunderts

von

Joh. And. Scartazzini,

Pfarrer in Abländschen, Ct. Bern.

> L'histoire n'est pas un simple rapporteur, c'est un juge; il a pour mission de flétrir l'erreur et de proclamer les droits de la vérité.
>
> LAFORET, Hist. de la Phil. I, p. 11.

BIEL:

K. F. STEINHEIL.

1867.

Die zweite ungefähr gleich starke Hälfte mit Titel, Vorrede und Inhaltsverzeichniss erscheint in einigen Wochen.

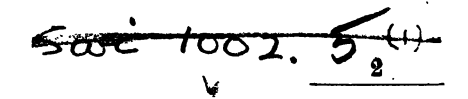
Inhalt.

Erstes Kapitel.

Die früheren Zeiten.

Ein Abschnitt eines umfassenden kirchen-historischen Werkes trägt die Ueberschrift: «Die Berner Disputation und die Vollendung der Reformation in Bern.»[1]) Sonst redet man wohl, zumal in der Gegenwart, von einer Fortentwicklung der Reformation, — sonst sagt man wohl auch, die Reformation sei kein bereits vollendetes, sondern ein stets werdendes, stets reichlicher und herrlicher sich entfaltendes Werk, — sonst würde man wohl in einer Disputation, deren Resultat der Sieg der reformatorischen Grundsätze über die mittelalterlich-römischen gewesen, — in einer solchen Disputation würde man sonst wohl eher den Beginn als die Vollendung der Reformation erblicken. Bei der bernischen Kirche hingegen konnte man allerdings bis auf die neueste Zeit herab fast sagen: der Anfang der Reformation sei zugleich deren Vollendung gewesen. Denn es ist eine keineswegs erfreuliche, aber doch sehr wahre Thatsache, dass das grosse und mächtige Bern von der Einführung der Reformation, oder, näher bestimmt, von dem Berner Synodus an (1532) durch

[1]) Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. (3. Aufl. Lpzg. 1857.) II. Theil in der zwanzigsten Vorlesung.



einen Zeitraum von vollen drei Jahrhunderten hindurch nahezu gar keine Kirchengeschichte hat. Selbst inländische Kirchenhistoriker, welche, der Natur der Sache gemäss, der schweizerischen Kirche und ihrer Geschichte eine besondere Aufmerksamkeit schenken, — selbst solche wissen, in sonst sehr ausführlichen Werken, über die bernische Kirche beinahe rein nichts zu berichten. Und wenn ihrer etwa einmal Erwähnung geschieht, so ist es keineswegs um irgend Rühmliches zu berichten. Die Brüggler Secte um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, — eine Secte, deren erste Geschichte den bezeichnenden Titel führt: «Das entdeckte Geheimniss der Bosheit in der Brüggler Secte» (Zürich, 1753), das ist ungefähr Alles, was die Kirchengeschichte in der bernischen Kirche hervorhebt. Die locale Kirchengeschichte mag sonst wohl noch manches über Bern berichten; die allgemeine hingegen geht über diesen Theil der protestantischen Kirche stillschweigend hinweg. Und will letztere doch etwa einmal wieder Bern in Erinnerung bringen, so treffen wir höchstens in der rationalistischen Periode die Bemerkung; «In Bern erhielt sich noch lange die Orthodoxie im Bunde mit der aristokratischen Verfassung.» Ereignisse aber, welche von mehr als localer und vorübergehender Bedeutung wären, — Ereignisse, welche auf das Grosse und Ganze der protestantischen, oder auch nur der schweizerischen Kirche einen durchgreifenden Einfluss ausgeübt hätten, — solche Ereignisse hat Bern in der langen Periode von mehr als drei Jahrhunderten keine aufzuweisen.

Und nicht allein in der Geschichte der protestantischen Kirche, auch in der Geschichte der protestantischen Theologie und selbst in der Geschichte der Wissenschaft überhaupt nimmt das grosse Bern mit seiner Universität eine sehr untergeordnete Stellung ein. Selbst in den Geburtsstunden der Reformation, — ob auch Bern da einen ehrenvollen Platz behauptet, so können sich doch seine Haller, seine Manuel, seine Kolb, seine Meyer und seine Wyttenbach nicht bloss mit dem Zürcher und

mit dem Genfer, sondern auch mit dem Basler und mit dem Neuenburger Reformator an allgemein durchgreifender Bedeutung nicht messen. Nachdem vollends die Reformation das Gebiet des blossen Strebens verlassen um zugleich auch das der erfolgten That einzunehmen, da tritt Bern vom Schauplatz der allgemeinen theologischen Kämpfe und kirchlichen Bewegungen je länger je mehr zurück. Es sind unverhältnissmässig wenig bedeutende und hervorragende Geister, deren sich die bernische Geistlichkeit und Theologie seit den Tagen der Reformation rühmen kann. Zwar nicht als ob ein bedeutender Geist stets das stille Wirken verlassen sollte, um sich auf das weit ausgedehnte Feld der Zeitbewegungen und Zeitereignisse zu begeben, — nicht als ob literarische Productivität den Maassstab für die wissenschaftliche Tüchtigkeit abgeben sollte, denn wie mancher hochbegabte Geist hat, den literarischen Ruhm verschmähend, doch im Grunde mehr gewirkt und mehr geleistet, als viele Andere, deren Namen mit grossen Zügen in den Annalen der Wissenschaft sich befinden. Wo aber der Geist in reicher Fülle vorhanden ist, da überschreitet er unwillkürlich die Grenzen eines engeren Wirkungskreises und dehnt seine segnende und veredelnde Thätigkeit über ein ganzes Land und über eine ganze Zeit aus, ja, auch die Folgezeit wird von ihm beeinflusst, so dass die Spuren seines Daseins auf ewig unvergänglich bleiben. So wird wohl auch die bernische Kirche gar manche Hirten aus ihrem Schoosse hervorgebracht haben, welche mit schönen Gaben und mit hingebender Treue an dem Aufbau des Reiches Gottes auf Erden gearbeitet. Dass aber so unbegreiflich wenige am Ganzen sich betheiligt und auf die Entwicklung der protestantischen Kirche im Grossen einen bedeutenderen Einfluss ausgeübt, diess dürfte denn doch als Beweis gelten, dass ihr der Geist etwas spärlicher als anderen Schwesterkirchen zugemessen worden. Denn wie wenige Glieder besitzt sie, die bernische Kirche, derer Namen die theologische Wissenschaft gedenkt! Aus dem sechzehnten Jahrhundert finden wir ausser

den bereits genannten Reformationsmännern nur noch die Namen von Wolfgang Musculus und Ben. Aretius genannt. Der erste, dem die Berner den Beinamen eines „*venerandus senex*“ beilegten, machte sich durch seine *loci communes theologici* (Basel 1564, Bern 1573) bekannt, gehörte aber nur seinem theologischen Wirken nach der bernischen Kirche an, seiner Geburt nach aber stammte er aus Lothringen. Aretius that sich als Polemiker gegen die Wiedertäufer in seinen *theologiæ problemata, h. e. loci communes christianæ religionis* (Genf 1567, Bern 1604) und als Polemiker gegen die römische Kirche in seinem *examen theologicum* (Laus. 1579) hervor. Bis zur Periode des Wolfianismus wird nur noch etwa des Predigers Samuel Lucius zu Amsoldingen (geb. 1674, gest. 1750), als einer der Repräsentanten reformirter Mystik Erwähnung gethan. — In der zuletzt genannten Periode steht vor allen Ein Mann da, auf welchen Bern mit Stolz hinzuweisen das Recht hat, der grosse Physiologe Albrecht von Haller (geb. 1708, gest. 1777). Seinem Berufe nach gehört dieser grosse, universelle Geist nicht der Theologie, sondern der Medicin an; doch ist es bekannt genug, welch' eine ehrenvolle Stelle dieser Mann als Apologet des Christenthums mit seinen beiden Schriften: Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung (1772) und: Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung (1775), — es ist bekannt, sagen wir, welche ehrenvolle Stelle dieser Mann in der Geschichte der Theologie einzunehmen das Recht hat. Hätte das Bern des achtzehnten Jahrhunderts auch keinen anderen wissenschaftlichen Mann aufzuweisen, gleichwohl würde es einen würdigen, ja, einen beneidenswerthen Platz in der Geschichte der Wissenschaft einnehmen. Aber auch in der Geschichte der specifisch theologischen Wissenschaft treten uns wieder ein Paar Männer aus dieser Periode entgegen. Es sind diess die zwei Professoren Daniel Wyttenbach (geb. 1706, gest. als Prof. zu Marburg 1779),

bekannt durch sein: *Tentamen theologiæ dogmaticæ methodo scientifica pertractatæ* (Bern 1741, 1742, Frankf. 1747) und Joh. Friedr. Stapfer (gest. 1775 in Bern), der sich durch seine beiden Werke: *Institutiones theologiæ polemicæ* (Zürich 1745 bis 1747) und: Grundlegung zur wahren Religion (Zürich 1746—53) bekannt machte. — In der rationalistischen Periode hat sich Bern durch kriegerische Thaten unsterblichen Ruhm erworben, in wissenschaftlicher Hinsicht aber ragt kein bedeutender Mann hervor. Der deutsche Rationalismus hat hier keinen Eingang gefunden, sondern, wie bereits erwähnt, die Orthodoxie erhielt sich noch lange mit der aristokratischen Verfassung im Bunde. Aus dieser Zeit ist nur etwa der entschieden positive, ob auch nicht steif orthodoxe Berner Geistliche David Müslin zu nennen, der in der Geschichte der Homiletik eine Stelle einzunehmen das Recht hat. Sonst wird Bern bis etwa um die Mitte des vierten Decenniums dieses Jahrhunderts von der allgemeinen Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie fast völlig unberücksichtigt gelassen.[1])

Von der allgemeinen Geschichte, sagen wir. Denn dass die specielle Kirchengeschichte der bernischen Republik noch viele andere Namen aufweist, bedarf wohl nicht erst in Erinnerung gebracht zu werden. Auf letztere einzutreten liegt aber nicht in unserem Plan. Wir wollten nur die Thatsache constatiren,

[1]) Vrgl. Dorner, Geschichte der prot. Theologie (München 1867) pag. 439 Anm.: „Weniger als Basel hat Bern in die Theologie eingegriffen. Den Dogmatikern und Exegeten Wolfg. Musculus und Bened. Aretius folgten nur wenige Männer von Namen. Der Rath vernachlässigte die Universität und beherrschte mit Gewalt die Gewissen. Ausser dem Philosophen Dav. Wyss, dem die cartesianische Philosophie zu lehren verboten wurde, ist nur etwa der Moralist F. Rud. Rudolph 167 bis 1718 zu nennen. Die *Form. Cons.* blieb verpflichtend, bis tief in' 18. Jahrh.; aber doch drang der Cartesianismus in Ringier, Noëll' Schüler, in rationalister Form ein, während Stapfer Wolfianer war."

dass die bernische Kirche in einem Zeitraum von drei Jahrhunderten ganz unverhältnissmässig wenig bedeutende und hervorragende Geister aufzuweisen vermag. Wir haben sie aufgezählt, die Namen derer, welche in weiteren Kreisen sich bekannt machten, welche in der allgemeinen Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie erwähnt zu werden verdienen. «Aber was ist das unter so Viele?» Was ist das für eine Kirche, die beinahe eine halbe Million Glieder in ihrem Schoosse birgt? — Es sind ihrer etwa ein halb Dutzend und unter diesen nur Ein Stern erster Grösse, während die übrigen eine sehr untergeordnete Stellung einnehmen. Was ist das unter so viele? Was ist das in einer so langen Periode? —

Unwillkürlich fragt man sich, wo diese Erscheinung herrühre? Man wird wohl nicht irren, wenn man den Grund derselben in dem anormalen Verhältniss zwischen Staat und Kirche, oder, bestimmter gesagt, in der Stellung sucht, in welcher die bernische Geistlichkeit dem Staate gegenüber sich befand. Der Berner Geistliche galt seit der Reformation nicht sowohl als der Repräsentant der dem Staate gegenüber relativ selbständigen Kirche, — er galt auch nicht als der Träger einer selbstständigen Wissenschaft, — der Berner Geistliche galt vielmehr als ein Staatsbeamter und zwar als ein Staatsbeamter untergeordneten Ranges, er war eine Art von Unterlandvogt.[1]) Wie natürlich daher, dass unter solchen Umständen das rege kirchliche Leben sowohl als auch das wissenschaftliche Streben ertödtet wurde! So ist es vor Allem die Kirchenverfassung, welche für die bernische Kirche nahezu das Grab ihrer Geschichte und das Grab ihres wissenschaftlichen Fortschrittes gewesen. Um diess noch klarer in's Licht zu setzen, wird es erspriesslich sein, auf die

---

[1]) Vrgl. A. Bitzius. „Die Berner Geistlichkeit zu den socialen Fragen der Gegenwart," in den „Reformblättern aus der bernischen Kirche." 1. Jahrg. pag. 9.

Entwicklung der bernischen Kirchenverfassung einen kurzen Blick zu werfen.[1])

Es ist bekannt, wie der Hauptreformator der deutschen Schweiz, Zwingli, die Idee einer christlichen Obrigkeit aufstellte, wie er der Obrigkeit, sofern sie eine christliche ist, das Kirchenregiment, sogar das Recht des Kirchenbannes übertragen wissen wollte, wie er demnach dem Cäsaropapismus in der schweizerischen Republik Eingang verschaffte. Noch mehr als im engeren Wirkungskreise Zwingli's hat sich diese seine Idee in der bernischen Kirche entwickelt. So heisst es bereits im Reformationsmandat vom Jahr 1528: «Als dann vns, von wägen der oberkeyt, gebürt, üch die vnseren, vns von Gott befolchnen — — zu rechtschaffnem Christenlichem glouben (als wyt Gott gnad gibt) ynleitung zv geben, vnd ein erbar vorbild üch vorzvtragen, ist üch, one zwyffel, wol wüssend, wie vil wir vns in sölichem gearbeitet.» — So erklärt auch die bernische Obrigkeit vier Jahre später in der Vorrede zum Berner Synodus vom Jahr 1532: «Wir haben vns als von nüwem vereinbaret vnd wider erlüteret, das heylig Evangelivm, so fern sich vnser oberkeyt erstrekt, vnd der Herr gnad verlycht, by vns vnd vnsern vnderthanen, in leer vnd leben zv erhalten.» So betrachtete sich die Regierung, wie schon aus diesen zwei Stellen zur Genüge erhellt, als die höchste kirchliche Obrigkeit, die nicht bloss in Sachen des Regimentes, sondern auch in Betreff der Lehre über die Kirche eine Art Vormundschaft führen sollte. Den Grund dieses absolutistischen Kirchenregiments hat man zum grössten Theile darin suchen zu müssen geglaubt, dass in Bern nicht wie in anderen Theilen der Schweiz eine reformatorische Persönlichkeit ersten Ranges auftrat, um die Zügel zu ergreifen.[2]) Vielleicht dürfte aber dieser Um-

---

[1]) Zum Folgenden ist zu vergleichen: A. Immer, „Ueber bernische Kirchenverfassung und deren Reform. Ein Referat“ etc. Bern 1859.

[2]) Immer, a. a. O. S. 19. — Vrgl. auch: Finsler, kirchliche Statistik der reformirten Schweiz, Zürich 1856, S. 91 ff.

stand von bloss secundärer Bedeutung sein und der Hauptgrund möchte wohl eher in den politischen und socialen Verhältnissen der damaligen bernischen Republik liegen. Ein so ausgebildeter Aristocratismus, wie der bernische es war, musste natürlich mit eifersüchtiger Sorgfalt darauf bedacht sein, in keiner, auch nicht in kirchlicher oder in religiöser Hinsicht in seiner unumschränkten Gewalt sich beeinträchtigen zu lassen.

Wie dem aber auch sei, es lässt sich leicht denken, dass unter solchen Umständen das gute Einvernehmen zwischen Obrigkeit und Geistlichkeit nicht von langer Dauer sein konnte. Es entstanden früh genug Spaltungen und Streitigkeiten zwischen den beiden, welche nur dazu führten, die Geistlichkeit immer mehr zu schwächen. Da der Grundsatz: «Eintracht macht stark» der Regierung wohl bekannt war, so richtete sie ihr Augenmerk zunächst darauf, eine engere Vereinigung der gesammten Geistlichkeit zu verhindern und den einzelnen Kirchendiener je länger je mehr zu isoliren. Daher wurden die Zusammenkünfte der Geistlichkeit, wie die Colloquien, die Synoden und die sog. Generalkapitel anfangs eingeschränkt und dann gänzlich aufgehoben. Die Geistlichkeit wurde nicht einmal zur Berathung in kirchlichen Angelegenheiten zugelassen, es kam ihr kein anderes Privilegium zu, als — zu gehorchen. Nur die Stadtgeistlichen befanden sich in einer etwas besseren Lage. Denn da die Regierung der Berathungen der Männer der Kirche sich doch nicht gänzlich begeben konnte, so ward die Stadtgeistlichkeit zur Stellung eines Mittlers erhoben und durfte als oberste geistliche Rathgeberin der weltlichen Regierung zur Seite stehen. Diesem «Vertrauens-Collegium», das sich zum förmlichen Kirchen-Convente consolidirte, wurden von Seiten der Regierung die Befugnisse eingeräumt, über die Reinheit der Lehre, über kirchliche Zucht und Ordnung zu wachen, für die erledigten Pfarreien den zu wählenden Pfarrer vorzuschlagen, die Vicariate zu bestellen und zu beaufsichtigen. Es lässt sich aber leicht denken, dass da-

mit für die Kirche als solche sehr wenig oder nichts gewonnen war. Denn was war natürlicher, als dass die privilegirte Stadtgeistlichkeit auf ihre übrigen Amtsbrüder von Oben herabsah, mit der Regierung Hand in Hand ging und eher dazu beitrug, den absolutistischen Cäsaropapismus zu befestigen als denselben zu mässigen?

Es ist eine Thatsache, die sich zu allen Zeiten wiederholt, dass Herrschsucht und religiöser Conservativismus stets aufs Engste miteinander verbunden sind, während auf der anderen Seite der religiöse Liberalismus den politischen zu seiner, man möchte sagen nothwendigen Folge hat. Daher lag es in der Natur der Sache, dass die Orthodoxie des sechzehnten Jahrhunderts in der bernischen Kirche nicht allein sich erhielt, sondern zu dem starrsten Hyperorthodoxismus sich steigerte. Hier gelangte der Confessionsstaat zu einer so scharfen und entschiedenen Ausprägung, zu welcher er sich sonst wohl nirgends erhoben. Alles, was irgend ein, wenn noch so schwaches, heterodoxes Colorit hatte, ward mit der äussersten Sorgfalt fern gehalten. Der Pietismus des siebzehnten Jahrhunderts prallte an der theokratischen Staatskirche ebenso wirkungslos ab, wie der Rationalismus des achtzehnten. Mit jeder neu erlassenen «Prädikanten-Ordnung» wurden die Candidateneide um ein Bedeutendes verschärft. Die fromme Regierung der «Stadt und Republik Bern» legte einen solchen Eifer für die Reinerhaltung der «reinen unverfälschten evangelischen Lehre» an den Tag, der unsere staunende Bewunderung hervorrufen würde, wenn nur die geheimen Triebfedern vor unseren Augen verborgen wären. Alle freieren Ideen mussten mit aller Gewalt unterdrückt werden, damit nicht eine «ungeheure Gefahr» für die Stadt und Republik Bern daraus hervorwüchse. An die Stelle des Evangeliums trat das Gesetz, an die Stelle des lebendigen Geistes die todte, erstarrte, leere Form. Diese keineswegs beneidenswerthe kirchliche Lage ward durch die erschütternden Ereignisse am Wechsel des Jahrhunderts nur wenig geändert und dauerte bis zum Anfang des vierten Decenniums unseres Jahrhunderts fort.

Bedarf es nun noch, bei solchen kirchlichen Verhältnissen, eines Erklärungsgrundes für die oben angeführte Thatsache, dass die bernische Kirche in der allgemeinen Geschichte des Protestantismus drei Jahrhunderte hindurch nahezu gar keine Stelle findet, dass sie in der Geschichte der theologischen Wissenschaft so äusserst wenige Repräsentanten besitzt? — Bedarf es nun wohl noch eines Erklärungsgrundes dafür? Wir denken Nein! Denn wo alle Entwicklung, wo aller und jeglicher Fortschritt perhorrescirt und gewaltsam unterdrückt wird, da geräth man recht bald in den starrsten Stabilismus hinein. Der religiöse Stabilismus aber, er hat nur einen Nekrolog aber keine Geschichte. Daher hat auch die bernische Kirche so lange keine Geschichte, bis sie ihren Stabilismus zu Grabe getragen. Wo ferner das Auge der weltlichen Obrigkeit, — einer Obrigkeit, die sich alles Kirchliche unbedingt unterthänig gemacht, — wo das Auge einer solchen Obrigkeit so ängstlich über die schlechthin ungeschmälerte Reinerhaltung des Alten wacht, wo die geringste Abweichung von demselben im höchsten Grade verpönt ist, — wie kann man da auf das Auftreten bedeutender Geister rechnen? — Grosse Geister haben sich niemals in die Zwangsjacke der Orthodoxie einzwängen lassen. Der neue Most zerreist die alten Schläuche, der geistvolle Mensch zerreist die alten Bande. Grosse Geister sind niemals völlig orthodox gewesen. Nicht zwar als ob die Orthodoxie keine solche aufzuweisen hätte; wir erinnern beispielsweise an den bereits genannten Albrecht v. Haller. Dieser unzweifelhaft riesengrosse Geist gehört allerdings der Orthodoxie an. Allein er war eben kein Theologe, auch nicht ein Philosophe von Fach. Hätte er ein organisches System der christlichen Lehre seiner Mitwelt vorgelegt, sie würde in demselben gewiss eine ganze Reihe von Ketzereien nachgewiesen haben. Die Orthodoxie würde sich gewiss selber des Ruhmes beraubt haben, einen solchen Mann unter ihren Vorkämpfern aufweisen zu dürfen. Hervorragende Geister beherbergt sie ruhig in ihrem Schoosse nur so lange, als sie dieselben nicht

in ihrer ganzen imponirenden Grösse und nach allen Seiten derselben erkennt. Sie aber zu pflegen und zu ihrer Entwicklung beizutragen, dazu ist sie nicht fähig. Vollends aber ist sie unfähig, grosse Geister selber hervorzubringen. Denn wo man in allen Punkten fertig ist, oder wenigstens fertig zu sein glaubt, da bedarf es keines Suchens und keines Forschens mehr. Da bedarf es weiter nichts als etwas Fassungsgabe, um das Alte, das Herkömmliche so gut es eben gehen will zu begreifen, und — eines guten Gedächtnisses um dasselbe zu behalten. Selbstständigkeit, Originalität, Productivität, — diese herrlichen Eigenschaften eines denkenden Geistes, sie sind da, wo starrer Orthodoxismus unumschränkt auf dem Throne sitzt, nicht bloss überflüssig, sondern auch gefährlich. Wo mir das Herkömmliche als absolute Wahrheit entgegengebracht wird, — wo ich noch dazu auf den drohend erhobenen Finger einer Obrigkeit aufmerksam gemacht werde, die eine jede, wenn noch so geringe Abweichung vom Alten als Frevel bestraft, da werde ich mir wohl schwerlich unruhige Stunden und schlaflose Nächte machen, um erst die Wahrheit zu erforschen. Die starre Orthodoxie ist das Todesurtheil des Denkens; das strenge, consequente Denken ist das ewige Grab des Orthodoxismus. Was Wunder daher, wenn die bernische Kirche hervorragende Geister zu produciren nicht fähig war?

Hiezu kommt aber noch Eines. Es ist diess der Umstand, dass der orientalische Kastengeist im Occident vielleicht nirgends mit solcher Vorliebe gepflegt wurde, wie im bernischen Staate. Uns wenistens ist solch' eine nach allen Seiten hin vollendete Aristokratie kaum sonst bekannt. Hier, im bernischen Staate, hier erstreckte sich der Aristocratismus nicht allein auf alle Gebiete des politischen Lebens, nein! er umfasste auch noch das Kirchliche. Die altreformirte Vorliebe für das alte Testament hat hier ihre praktischen Früchte getragen. Das alte Judenthum hatte einen besonderen Priesterstamm, ein besonderes Priester-

geschlecht, — nur Levi's und Aaron's Nachkommen wurden dort zum Dienste im Heiligthume zugelassen. So hatte auch das bernische Christenthum, nach antikem jüdischem Muster gebidet, seinen besonderen Pristerstamm. Levi und Aarone hatte zwar seine Vergangenheit nicht aufzuweisen; aber an die Stelle des Stammes Levi traten die Stämme einiger wenigen Städte, an die Stelle des bevorzugten Aaronitischen Geschlechtes traten die privilegirten Patrizierfamilien. Dem begabten, talentvollen Jüngling stand das geistliche Amt, stand die theologische Facultät nicht offen, wenn er nicht so klug gewesen, in der Stadt Bern oder in einem anderen kleinern Städtchen des Kantons das Licht der Welt zu erblicken. Ja, selbst wenn er diess gethan, selbst wenn sein Name in den Geburtsregistern einer jener Städte eingetragen war, gleichwohl waren ihm die theologischen Studien und das geistliche Amt ein ewig unzugängliches Gebiet, wenn er nicht die Vorsicht gehabt, Bürger jener Städte zu seinen Eltern sich zu wählen! Mit Einem Worte, zum theologischen Studium und zum geistlichen Amte wurden nur die Bürger der Stadt Bern und einiger kleineren Städte zugelassen, die gesammte übrige Bevölkerung war davon schlechterdings ausgeschlossen. — Nun verlange man noch, die Bernerkirche sollte würdige und hervorragende Vertreter der theologischen Wissenschaft aufzuweisen haben!

Man könnte freilich einwenden, dass, wie der Stamm Levi und das Haus Aaron den Geist und die Talente nicht für sich allein gepachtet, so sei es doch auf der anderen Seite auch nicht davon ausgeschlossen, dass daher, wenn auch manche talentvolle Jünglinge vom theologischen Studium und vom Kirchendienste fern gehalten wurden, so folge daraus doch noch lange nicht, in jenen glücklicheren Bürgerfamilien hätten sich keine begabte Männer gefunden, das kirchliche Amt sei daher nur mässigen Köpfen zugänglich gewesen. Nun wohl, wir stellen es keineswegs in Abrede, dass auch bei jenen Familien, so gut wie bei anderen, alle Stufen geistiger Begabung vertreten gewesen. Allein, es ist doch einer-

seits eine merkwürdige Thatsache, dass bei weitem die Mehrzahl der bedeutenden Geister, deren die Geschichte menschlicher Entwicklung und menschlicher Wissenschaft sich rühmt nicht aus den vornehmen sondern aus den niederen Ständen hervorgegangen sind, andererseits kommt auch noch ein weiterer Umstand in Betracht. Nicht die begabtesten, sondern gerade die mässigsten Talente waren es, die für den Kirchendienst bestimmt wurden, die demselben sich widmeten. Den talentvollen Söhnen jener Bürgerfamilien stand eine weit glänzendere Carrière offen als die eines Land- oder auch eines Stadtgeistlichen. Die Kirche und ihr Dienst, sie wurde vom Patriziat kaum anders betrachtet, als wäre sie eine Versorgungsanstalt für untüchtige Söhne gewesen. Denn erst dann, wenn ein junger Mensch zu allem Sonstigen unfähig sich erwies, erst dann dachte man gewöhnlich daran, ihn — für das geistliche Amt zu bestimmen. So weit hat man es in dieser Hinsicht getrieben, dass es sprichwörtlich wurde von einem durchaus unbegabten, untüchtigen Jüngling zu sagen: er habe grosses Talent für die alten Sprachen, er müsse Geistlicher werden! — Und reicht denn das nicht hin, um die höchst untergeortnete Stellung, welche die Bernische Kirche in der Geschichte des Protestantismus einnimmt völlig zu erklären? Müssen wir uns nicht eher darüber wundern, dass sie unter solchen Verhältnissen doch Etwas, als darüber, dass sie so wenig geleistet?

Indessen war auch dem Bernischen Aristocratismus keine Unsterblichkeit beschieden, auch seine Todesstunde hat zuletzt geschlagen. In den früheren Zeiten schon hatte er sich um seine vom Volke bedrohte Existenz wehren müssen. Schon um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts musste er mit dem Democratismus den Kampf führen. Dieser letzere ward zwar bei Herzogenbuchsee besiegt, doch keineswegs vernichtet. Ein Jahrhundert später erhob er sich wieder, aber auch diessmal blieben seine Bemühungen vergeblich. Einen besseren Erfolg hatte er, als er am Ende des achtzehnten Jahrhunderts von den französischen Waffen unterstützt

wurde; allein nach wenigen Jahren gelang es dem bernischen Patriziat wieder, seine alte Macht, wenn auch nicht völlig ungeschmälert, sich zu erringen. Nachdem er den Thron wieder erobert, begann nun der Aristocratismus auf's Neue sein altes Spiel zu treiben. Doch seine Zeit war bereits dahin; die modernen Ideen hatten zu tiefe Wurzeln im Volke geschlagen, die Aristokratie konnte nur noch ein sterbendes Leben fristen. Eine Revolution bricht aus, ihr mächtiger Ruf ist das Todesgeläute des Aristocratismus und im Juni des Jahres 1831 steigt dieser hinab in das ewige, dunkle Grab. Eine Auferstehung erlebt ernicht und wird sie niemals mehr erleben. Zwar schaudert es ihm vor dem Tode, den er vor sich sieht, — wie die auf den Kopf getretene Schlange in den wildesten Ringeln sich bäumt, so wehrt sich auch die alte Aristokratie mit aller Macht und mit allen erdenklichen Mitteln um ihre Existenz. Aber bis dahin hat sich die Macht des Todes stets als unüberwindlich erwiesen, das Grab hat noch Niemanden geschont. So musste auch der bernische Aristocratismus, ob auch mit dem heftigsten Widerstreben, in das Grab hinab. Die Privilegien sind dahin, die neue Verfassung von 1831 gibt einem jeglichen Bürger des Staates dié gleichen Rechte, legt einem Jeglichen die gleichen Pflichten auf. Mit allgemeinem Beifall wird diese Verfassung vom bernischen Volke begrüsst, vergeblich sind der Patrizier Bemühungen, dieselbe zu stürzen. Anstatt gestürzt zu werden, wird sie 15 Jahre später erneuert und noch mehr democratisirt. Aristokratische Elemente haben sich zwar bis auf den heutigen Tag im bernischen Staate erhalten; allein es ist das Alles nicht mehr, als das Rauchen eines bereits erloschenen Lichtes.

Diese Ereignisse und Aenderungen betreffen freilich zunächst das politische Leben; indessen liegt es auf der Hand, dass auch das kirchliche davon mächtig berührt wurde. Zunächst stand von nun an das geistliche Amt allen Söhnen des Landes offen. Dem talentvollen Jüngling aus dem Dorfe sind fortan die theologischen Hörsäle nicht mehr mit eisernen Thüren verschlossen.

Die Kirche wird fortan nicht mehr zu der schmachvollen Rolle eines Brodhauses für geistlose und kenntnissleere Bürgersöhne erniedrigt werden. Auch ist der eiserne Arm der Orthodoxie nunmehr gebrochen. Zunächst muss freilich die Kirche in ihren Repräsentanten eine Schmach über sich ergehen lassen, die wohl noch grösser ist als sie eigentlich verdient. Im vierten Decennium des neunzehnten Jahrhunderts ist die gesammte bernische Geistlichkeit zu einem Gegenstande der tiefsten Volksverachtung, des ingrimmigsten Hasses, des beleidigendsten Spottes geworden. Denn das Volk war seit Jahrhunderten gewohnt, in ihnen nichts Anderes zu sehen, als Unterbeamte der allmächtigen Aristokratie. Und auch jetzt ward es durch das Benehmen der grossen Mehrzahl unter den Geistlichen in dieser Anschauung über dieselben bestärkt, indem diese in ihrer grossen Mehrzahl nicht mit dem sich befreienden Volke, sondern mit dem um seinen Despotismus sich wehrenden Patriziat zusammengingen. Die Kluft ist lange, — ja vielleicht bis zu dieser Stunde nicht völlig ausgefüllt, das gute Einvernehmen zwischen den Repräsentanten der Kirche und dem Volke nicht völlig wieder hergestellt worden. Gleichwohl aber hat die bernische Kirche durch diese Ereignisse gewonnen und zwar viel gewonnen. Nicht zwar dem Staate gegenüber, denn nach wie vor hat sie zu diesem keine andere Stellung als die einer gehorsamen Magd einnehmen dürfen und bis zur Stunde steht sie unter staatlicher Vormundschaft. Die oberste bernische Kirchenbehörde ist zur Stunde — das Justiz- und Polizeidepartement! — Was sie aber hier nicht gewann, das ward der Kirche durch ihren Gewinn an innerem Leben ersetzt. Von nun an wird sie, wenn auch nicht gerade eine hervorragende, so doch wenigstens eine Stelle überhaupt in der Geschichte der theologischen Wissenschaft beanspruchen dürfen.

Ihren Mittelpunkt hatte die theologische Wissenschaft für die bernische Kirche in der theologischen Facultät der Hochschule zu Bern. Bevor wir aber diese näher in's Auge fassen, werfen

wir noch einen kurzen Blick auf die Veränderungen, welche die Revolution von 1831 in der Kirchenverfassung hervorbrachte.

Ein Paragraph des Gesetzes vom 3. Dec. 1831 lautete: «Der Regierungsstatthalter soll die Religion und die Sittlichkeit durch seine Anordnungen und sein Beispiel und durch die Unterstützung der pflichtmässigen Bemühungen der Pfarrer, der Vorgesetzten und der Schullehrer befördern. Er soll darauf achten lassen, dass bei den öffentlichen Vergnügungen, die er bewilligt, die Zucht und die Ehrbarkeit nicht gefährdet werden und dafür sorgen, dass die Wirthe und die Weinschenke sich in den gesetzlichen Schranken halten und der Unsittlichkeit keinen Unterschlauf gestatten.» Durch diese und ähnliche Bestimmungen wurden die bisherigen kirchlichen Institute säcularisirt; die alten sog. «Chorgerichte» wurden ihres kirchlichen Charakters beraubt und zu einer Art Unterpolizei degradirt. Noch deutlicher spricht sich die Regierung in einem Schreiben vom 22. Sept. 1834 aus. »In den Befugnissen der Sittengerichte,» heisst es daselbst, »kann es keineswegs liegen, ausser in Paternitäts-, Ehescheidungs- und Einstellungssachen Leute vor ihr Verhör zu laden, oder vor sich zu bescheiden, sondern es beschränken sich die Amtspflichten der Sittengerichte und ihrer einzelnen Glieder, hinsichtlich der Handhabung der Ruhe, Zucht, Ordnung und Ehrbarkeit — — lediglich darauf, ein wachsames Auge auf Widerhandlungen zu haben und solche dem Regierungsstatthalter anzuzeigen.»

Hiemit war das seit 1528 bestehende kirchliche Institut des Chorgerichtes in seinen Befugnissen wesentlich beschränkt. So unbedeutend die Sache beim ersten Anblick auch scheinen möchte, so ist doch nicht ausser Acht zn lassen, dass der Kirche dadurch nahezu der letze Rest ihrer Macht über das Volk genommen wurde. Denn die Chorgerichte, in welchen, mit wenigen Ausnahmen, der Geistliche stets das grosse Wort führte, sie waren immer noch eine in den Gemeinden mehr oder weniger gefürchtete Macht. Indem nun der Staat die Befugnisse dieser Behörden an

sich riss, machte er dieselben sich gegenüber immer ohnmächtiger. Dem Scheine nach ward ihr freilich auf der andern Seite ein Recht zugesichert, welches ihr seit zwei Jahrhunderten abhanden gekommen. In einem Paragraphen der neuen Verfassung von 1831 hiess es nämlich: »Die Rechte der bestehenden evangelisch-reformirten Landeskirche — — werden gewährleistet. Die Einrichtung der Capitelsversammlungen und einer Generalsynode soll der reformirten Geistlichkeit das Recht zu Anträgen und zu der freien Vorberathung in Kirchensachen sichern.» Doch war dieses Recht, wie bereits gesagt, ein bloss scheinbares, indem die Regierung keineswegs sich für verpflichtet hielt, die Anträge und Vorberathungen der Geistlichkeit zu beachten, oder sich durch dieselben binden zu lassen.

Als es sich fünfzehn Jahre später (1846) um eine neue Verfassung handelte, petitionirte die Geistlichkeit für die Einführung einer auf presbyterialen Grundsätzen ruhenden Kirchenverfassung. Der Erfolg hievon war, dass die Staatsverfassung vom 13. Juli 1846 in ihrem § 80 die Bestimmung aufnahm: «Eine Kirchensynode ordnet die inneren Angelegenheiten der evangelisch-reformirten Kirche.» Allein diese Concession wurde sogleich wieder durch den Zusatz eingeschränkt: «unter Vorbehalt des Rechtes der Genehmigung des Staates.[1])» Was die äusseren Kirchenangelegenheiten betrifft, so wurde auch jetzt wieder der Synode wie früher das blosse Antrags- und Vorberathungsrecht eingeräumt.

Trotz aller seitherigen Reformbestrebungen gelang es der Kirche nicht, eine grössere Macht, oder auch nur eine grössere Selbstständigkeit dem Staate gegenüber sich zu erobern. Ihre Stellung ist bis dahin eine dem Staate untergeordnete geblieben. Der Cäsaropapismus ist bis zur Stunde noch nicht beseitigt.

[1]) Vergl. „Neue offizielle Gesetzessammlung des Kantons Bern.“ Bern 1862. IV. Bd. p. 146. Die Organisation der evangelisch-reformirten Kirchensynode ward ebenfalls durch das Gesetz bestimmt; vergl. ebd .p. 147 und das Gesetz darüber ebd. Bd. VII p. 6—16.

Es lag natürlich nicht in unserem Plane, eine Geschichte der bernischen Kirchenverfassung zu geben.[1]) Unsere Absicht war nur die, in flüchtigen Umrissen die äussere Stellung der bernischen Kirche zu charakterisiren und die Thatsache zu constatiren: dass die bernische Kirche seit der Reformation bis zur gegenwärtigen Stunde keine selbstständige Stellung eingenommen, sondern ununterbrochen den Staat als ihre oberste Behörde anerkennen musste.

Blicken wir noch auf das innere Leben derselben. Es ist bereits angedeutet worden, dass mit dem Sturze der Aristokratie auch die dreihundertjährige Alleinherrschaft der Orthodoxie zu Ende ging. Die Früchte, die sie in diesem langen Zeitraume bei dem Volke erzielt, haben sich in den dreissiger Jahren, besonders bei der Revolution von 1831, reichlich gezeigt. Die Geistlichen, welche jene Zeiten miterlebt, sie werden schwerlich ein besonderes Verlangen nach solchen Früchten tragen. Damals mag es mit dem kirchlichen Leben und mit der kirchlichen Zucht traurig genug ausgesehen haben! — Indessen fehlte es schon damals nicht an freieren, lebendigeren Elementen in der bernischen Kirche. Als die Revolution ausbrach, da wirkte bereits in der Kirche ein Mann, welcher wenige Jahre später wesentlich dazu beitrug, den starren Orthodoxismus aus der bernischen Kirche zu verdrängen. Am bernischen Gymnasium wirkte bereits seit 1824 der gelehrte und scharfsinnige Zürcher Leonhard Usteri und bereitete die Gemüther der studirenden Jugend auf freiere Religionsanschauungen in Schleiermacher's Geiste vor. Zwar als die Behörden von seiner Heterodoxie Kunde erhielten, beeilten sie sich, ihm die theologischen Vorlesungen zu verbieten; aber schon war der Same der modernen Ideen in manchem Jünglingsherzen ausgestreut und

[1]) Leser, welche Ausführlicheres hierüber wünschen, verweisen wir auf die oben angeführten Schriften von Finsler und Immer. Ein ausführlicheres Verzeichniss der einschlägigen Literatur ist ebenfalls bei Immer S. 75 ff. zu finden.

konnte nicht verfehlen, seine Früchte zu bringen. Wie die Zeit der Aristokratie, so war auch die Zeit der Orthodoxie vorbei. —

Ein schöner Tag für die bernische Kirche brach an, als im Jahr 1834 die bisherige Akademie in eine Hochschule umgestaltet wurde. Gleich bei ihrem Ins-leben-treten zeigte die neue Universität einen schönen Aufschwung. Begabte theologische Lehrer und wissenschaftliche Capacitäten ersten Ranges wurden für dieselbe gewonnen. Aus dem eigenen Schoosse der bernischen Kirche trat ein Mann auf den Katheder, ebenso hervorragend durch seine Gelehrsamkeit und durch sein mehr als gewöhnliches Lehrertalent, als durch das Imponirende und Achtung Gebietende seiner Persönlichkeit und seines Charakters Respect einflössend. Sein Ansehen, die Ehrfurcht und Achtung vor ihm war so gross, dass selbst seine Gegner es nicht wagen durften, den allverehrten Lehrer öffentlich anzugreifen. Und dieser Mann — Johann Ludwig Samuel Lutz — er war nicht der einzige, der die junge Universität zierte. In dem fast um zwei Decennien jüngeren Helfer von Herrenberg und in dem noch jüngeren Giessener Privatdocenten waren ihr zwei Männer gewonnen, auf welche Bern mit Recht stolz sein durfte, Männer, die durch Scharfsinn, Geist und Kenntnisse eine der ehrenvollsten Stellen in den Annalen der Wissenschaft einnehmen. Wo ein Lutz, ein Schneckenburger und ein Hundeshagen mit vereinten Kräften an einer Hochschule wirkten, da konnte es nicht fehlen, sie musste einen neuen wissenschaftlichen Aufschwung nehmen. Wo so weitsehende, tiefblickende, freie und geistvolle Männer gemeinsam arbeiteten, da war für den starren Orthodoxismus das Feld verloren.

Letzterer war indessen keineswegs gewillt, sich wehrlos und geduldig verdrängen zu lassen. Ehe ein Licht erlischt, zischt es noch einige Male in die Höhe; so auch der Orthodoxismus, der zwar nicht mit einem Lichte verglichen zu werden verdient; — er wollte nicht nur nicht gutwillig das Feld räumen, er wollte auch nach wie vor seine Alleinherrschaft behaupten. So zieht

denn der Streit, der in Deutschland und der östlichen Schweiz schon seit Jahren geführt worden, auch in die bernische Kirche ein. Die Ruhe ist zu Ende, der Kampf beginnt.

Zweites Kapitel.

Die Ketzerei.

Lutz war, so lange er lebte, das Haupt der bernischen theologischen Facultät, der einflussreichste Mann an der Hochschule nicht bloss, sondern auch überhaupt in der bernischen Kirche. Seine mehr als gewöhnlichen Kenntnisse, seine Gaben und vor Allem sein Charakter befähigten und berechtigten ihn mehr als irgend einen Anderen eine solche Stellung einzunehmen. Denn in unserem Jahrhundert hat die Kirche Berns keinen anderen Mann hervorgebracht, der sich auch nur im Entferntesten mit Lutz hätte messen dürfen. Als Gelehrter und noch mehr als charaktervoller Mann steht er immer noch einzig und unerreicht da. Es ist daher wohl sehr natürlich, dass seine Schüler, deren jetzt noch eine schöne Anzahl unter der bernischen Geistlichkeit sich befindet, noch immer mit der grössten Achtung, Ehrfurcht und Verehrung zu ihm emporschauen. Manche mögen hierin allerdings etwas zu weit gehen; indessen ist es immerhin ein schöner Zug im bernischen Charakter, dass die Jahre es nicht vermochten, die dankbare Ehrfurcht vor dem einstigen Lehrer wegzuwischen, dass des Lehrers Geist bei seinen Schülern noch fortlebt und fortwirkt.

Als Theologe war Lutz nichts weniger als orthodox. Er war vielmehr frei, ja, für die damalige Zeit sehr frei. Jedenfalls stand er dem Rationalismus bedeutend näher als der Orthodoxie. Vielleicht dürfte sein theologischer Standpunkt ein mystisch-speculativer Rationalismus genannt werden. Kurz, Lutz kann der Vater und Begründer der freieren kirchlich-theologischen Richtung in der bernischen Kirche genannt werden.

Gleichwohl hatte Lutz keine energischen Angriffen auf seine Lehre zu erfahren. Denn — und diess wussten die Orthodoxen gar wohl — einen solchen Mann anzugreifen wäre eine ziemlich eitle und vergebliche Mühe gewesen. Gegen wissenschaftliche Angriffe war er durch den Panzer seiner Gelehrsamkeit mehr als hinlänglich gesichert. Noch schwerer würde es gehalten haben, den Mann in Betreff seines persönlichen Christenthums anzugreifen. Denn selbst auf seine Gegner musste seine Erscheinung den Eindruck einer vom Geiste Jesu Christi tief erfüllten und lebendig durchdrungenen Persönlichkeit machen. Hiezu kommt noch, — was vielleicht nicht ganz ohne Bedeutung sein dürfte — dass kein *corpus delicti* vorlag. Die Gegner hatten nichts in den Händen, womit sie ihre etwaigen Beschuldigungen hätten beweisen können. Hätten bereits damals die zwei, erst nach seinem Tode von seinen Schülern herausgegebenen Werke, — die «Biblische Dogmatik» und die «Biblische Hermeneutik» — hätten damals schon diese zwei Werke vorgelegen, Lutz hätte dann wohl nicht unangefochten in das Grab hinabsteigen dürfen. Aus ersterem Werke z. B. hätten die Gegner beweisen können, dass Lutz die strenge Historicität mancher biblischen Erzähluugen, wie unter Anderem der Kindheitsgeschichte und der Himmelfahrt Jesu Christi fallen liess und die mythische Hypothese zur Hülfe nahm. Allein das erste Werk erschien erst drei, das andere erst fünf Jahre nach des Verfassers Tode. Seinen Schülern mochte er wohl zu grosse Liebe und Achtung eingeflösst haben, als dass sie von seinen Collegienheften einen für ihn nachtheiligen Gebrauch ge-

macht hätten. Daher blieb den Gegnern nichts Anderes übrig als zu schweigen und bessere Zeiten abzuwarten.

Diese liessen denn auch nicht lange auf sich warten. Nach einer segensreichen, elfjährigen akademischen Wirksamkeit ward Lutz am 21. September 1844 vom unerbittlichen Todesboten hinweggerafft.[1]) Drei Jahre vergingen, bevor sein Lehrstuhl durch einen Nachfolger wieder besetzt wurde. Da die grosse Mehrzahl der Mitglieder des Regierungsrathes, in dessen Competenz es lag, ordentliche Professoren an der Hochschule anzustellen, freieren Grundsätzen huldigten, so liess sich zum Voraus erwarten, dass nur ein freier Theologe von denselben auf den erledigten Lehrstuhl berufen werden würde. Die Wahl fiel auf einen der begabtesten Schüler Baur's, auf den bereits damals literarisch rühmlichst bekannten Dr. Eduard Zeller. Diese Berufung war das Signal des Angriffes. Eine Fluth von Schriften, die damals erschienen und zum Theil die rohesten Verläumdungen gegen Zeller enthielten, hatte den Zweck, gleiche Resultate in Bern zu erzielen, wie sie wenige Jahre früher im Kanton Zürich bei der Berufung von Strauss erzielt worden. Das Unternehmen schien zuerst gelingen zu wollen. Durch Wort und Schrift ward das bernische Volk von seinen Priestern fanatisirt. Zeller ward als Pantheist, als Gottesläugner, als Straussianer, als Materialist, ja, sogar als der Antichrist geschildert. « Die Religion ist in Gefahr! » diess der Ruf, der in den Hallen der hinsiechenden Orthodoxie ertönte, — diess das Zauberwort, welches das ganze Volk zum Aufruhr bewegen sollte. So gelangten von mehr als zweitausend fünfhundert Bürgern unterzeichnete Petitionen gegen Zeller's Berufung an

---

[1]) Vergl. F. Lutz, der Gottesgelehrte J. L. S. Lutz, Bern 1863. Hundeshagen, Lutz, ein theol. Charakterbild, 1844. Immer, Dr. Thl. Lutz; den Art. Lutz in Herzog's Real-Encyclopädie. Zum Folgenden ist zu vergleichen: Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner (anonym erschienen), Zürich 1864.



die Regierung. Umsonst. In seiner langen Sitzung vom 24. März 1847 hat der Grosse Rath mit grosser Mehrheit den Beschluss der Regierung bestätigt.[1]) Zeller ward also berufen; Zeller kam als Professor der neutestamentlichen Exegese nach Bern. Obwohl sie gar keine Waffen verschmäht, hatte die Orthodoxie jedoch vergeblich gekämpft; sie erlitt eine Niederlage.

So wirkten jetzt wieder drei hervorragende Theologen freierer Richtung an der bernischen Hochschule. Aber nicht lange. Kaum hatte Zeller seine neue Stelle angetreten, so verliess Hundeshagen Bern (Herbst 1847) um sich nach Heidelberg zu begeben. Bald hierauf (Juni 1848) raffte der Tod den gelehrten und scharfsinnigen Schneckenburger hinweg. Solche Verluste waren wohl nicht mehr zu ersetzen. Aber noch ein harter Schlag sollte die theologische Facultät treffen. Nach einer dreijährigen Wirksamkeit daselbst verliess auch Zeller im Jahr 1849 Bern, den theologischen mit dem philosophischen Lehrstuhl zu Marburg tauschend. Die theologische Facultät war hiermit verwaist, die freiere Richtung schien den bereits gewonnenen Boden wieder verloren zu haben.

Und nicht allein vom Katheder, auch von der bernischen Kirche überhaupt schien man die freiere Richtung verdrängen zu wollen. Die Zeiten der Wiederwahl der obersten Kantonsbehörden nahten heran. Die grosse Mehrzahl der Geistlichen und die sich so nennenden «Gläubigen» oder «Evangelischen» hatten ihre Niederlage beim Zellersturme noch lange nicht vergessen. Das Wort «Rächet Euch selber nicht» waren diese Frommen zu befolgen nicht gewillt. Zeller's Berufung schrie um Rache gen Himmel, wenigstens zum Himmel einer gewissen Parthei. Die sogen. radicale Regierung musste gestürzt werden. Um diesen Sturz haben sich gar viele Diener der bernischen Kirche wesent-

---

[1]) Vergl. Verhandlungen des bernischen Grossen Rathes vom 24. März 1847 etc. Bern 1847.

liche Verdienste erworben. Anfangs schien die Sache noch sehr schwankend. Die Wahlagitationen wurden zwar mit grosser Energie und Heftigkeit betrieben. Auf der Versammlung von Abgeordneten aller Gemeinden jedoch, welche zur Organisirung der Wahlen am 25. März 1850 zu Münsingen stattfand, blieb es noch unentschieden, welche Parthei den Sieg davontragen würde. Die Orthodoxie und der politische Conservatismus blieben aber nicht müssig. Am Wahltage, den 5. Mai 1850 erlitt der Liberalismus nnn seinerseits eine Niederlage. Die radicale Regierung ward gestürzt und eine conservative trat an deren Stelle. Die finanziellen Fragen traten indessen zu dieser Zeit so sehr in den Vordergrund, dass der neuen Regierung kaum Zeit übrig blieb, sich eingehender mit dem Kirchlichen zu befassen. Dazu waren mehrereder neugewählten Männer zu einsichtsvoll, um sich dem Wahne hinzugeben, den Liberalismus ausrotten zu können. So blieben die kirchlichen Dinge wesentlich im *statu quo*.

Auf den erledigten theologischen Lehrstuhl hatte indessen schon die radicale Regierung einen Mann berufen. Es geschah diess aber in einem Augenblick, wo die Schwüle das heranziehende Gewitter bereits zu deutlich ahnen liess und man getraute sich daher nicht, einen zweiten Zeller zu berufen. So sah man sich denn ganz einfach unter den Geistlichen des Kantons um. Ohne irgend ein Facultätsgutachten einzuholen ward der damalige Pfarrer von Büren, A. Immer, zum Professor der systematischen Theologie ernannt.

Da Immer in der Folgezeit nicht allein das Haupt der theologischen Facultät, sondern auch in gewissem Sinne ein zweiter Lutz geworden, so wird es nicht überflüssig sein, einige Worte über diesen Mann beizufügen. Wir lassen zuerst einen Mann darüber sprechen, der unseres Wissens den neuberufenen Professor gerade so genau kennt wie er sich selber.

«Immer war ungewöhnlich spät, nämlich erst im dreissigsten Lebensjahre, in Folge einer religiösen Umwandlung und auf-

gemuntert durch Freunde, zum theologischen Studium gekommen. Bald ward er ein begeisterter Zuhörer von Lutz. In wenig Jahren hatte er seine Studien vollendet. Durch einen Freund auf die Hegel'sche Philosophie aufmerksam gemacht, studirte er in Berlin vorzüglich Hegel und da gerade um diese Zeit Baur's grosse dogmenhistorische Werke erschienen, auch Dogmengeschichte. Seine Illusion, im Hegel'schen System die vollendetste systematische Consequenz des Christenthums zu finden, zerstreute sich nur allmählich; denn noch im Zellerstreit nahm er Parthei für Zeller und einige Referate, welche er über die negative Aufklärung der Zeit hielt, waren von der Hegel'schen Bildung noch ziemlich tingirt. Dabei glaubte Immer nach wie vor auf dem Boden des positiven Christenthums zu stehen und den religiösen Impulsen, denen er seine theologische Laufbahn verdankte, nicht ungetreu geworden zu sein. — Im Wesentlichen gehörte er aber der Lutz'schen Richtung an. Denn die Lutz'sche Theologie hatte zu tiefe Wurzeln bei ihm geschlagen, als dass er dieselbe seinem — ohnehin nicht in Fleisch und Blut gewachsenen — Hegelianismus hätte opfern können. Wohl mochte in den ersten Jahren manch' Unverdautes und Unverdauliches vorkommen, solches verschwand aber allmählich und seine Vorträge gewannen je länger je mehr an Gediegenheit.»[1])

Dieser unzweifelhaft wahrheitsgemässen Charakteristik fügen wir noch Einiges bei. Trotzdem, dass er so spät an das theologische Studium herantrat, gehört Immer gleichwohl zu den gelehrtesten und hervorragendsten bernischen Theologen. Eine mehr als gewöhnliche Begabung, Scharfsinn und Klarheit des Denkens und der Darstellung mit tiefer Demuth und Bescheidenheit gepaart zeichnen ihn aus. Ein tiefes Gemüth, wahrhafte Herzensfröm-

[1]) Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner etc. S. 3 f. Auch für den im Folgenden geschilderten Facultätsstreit ist das angeführte Schriftchen zu vergleichen.

migkeit und rührende christliche Milde in der Beurtheilung anders Denkender haben bei Immer einen unauflöslichen Bund mit unbefangenen, freien wissenschaftlich-religiösen Anschauungen geschlossen. Eine Melanchthons-Natur, sowohl was die Vorzüge als auch was die Schwächen betrifft. Einige dieser melanchthonischen Schwächen werden uns in der Folge öfters entgegentreten.

Diess war nun der Mann, den sich die Orthodoxie zum Hauptziel ihrer Angriffe auserkoren. Diess der Hauptvertheidiger des wissenschaftlichen Troja während des nun beginnenden trojanischen Krieges. Einen trojanischen Krieg nennen wir diesen Kampf, nicht weil der Ausgang desselben mit dem des sagenhaften einige Aehnlichkeit hätte, denn diessmal ward Troja nicht erobert und nicht zerstört, wohl aber weil seine Dauer die gleiche gewesen und weil, wie dort, keine Hauptschlacht geliefert worden, sondern nur einzelne Gefechte stattgefunden. Die Hauptschlacht sollte erst später geliefert werden, sie sollte es erst dann, als der zehnjährige Facultätskampf bereits vorüber war. — Lassen wir nun diesen Kampf gegen die Ketzerei auf dem bernischen theologischen Lehrstuhl in kurzen Umrissen an unseren Blicken vorübergehen.

Nach dem Sturze der radicalen Regierung mochte sich der Orthodoxismus wohl der Hoffnung hingeben, nun werde es ihm mit leichter Mühe gelingen, die alten Zeiten wieder heraufzubeschwören, — jene Zeiten, wo z. B. einem Usteri die angefangenen theologischen Vorlesungen an der Akademie bald verboten wurden, wo die Studirenden es nicht wagten, die Vorlesungen, die er, nachdem der Katheder ihm versagt, in seinem Hause hielt, zu besuchen, um sich nicht ihre zukünftige Carrière zu verderben. Dass aber diese Zeiten nicht von selbst kommen, dass sie mit Gewalt herbeigeführt werden müssten, diess hatte die Orthodoxie sehr richtig erkannt. Zeit zu verlieren hatte sie nicht, denn wie im Jahr 1850 die radicale, so konnte ja im Jahr 1854 die conservative Regierung gestürzt werden — was auch wirklich ge-

schah — und dann hätten die Männer des reinen Glaubens eine Hauptstütze verloren. So galt es zu wirken so lange der Tag währte, bevor die Nacht herbeikäme, da Niemand mehr wirken kann.

Bald nach Immer's Amtsantritt begannen die Stimmen laut zu werden, die das Misstrauen gegen die religiöse Richtung der theologischen Facultät aussprachen. Fromme Studirende, welche das Schwelgen in geistlichen Wollustgefühlen dem strengen Denken und Forschen vorzogen, machten die entsetzliche Entdeckung, das fromme religiöse Gefühl werde in den theologischen Hörsälen Bern's verletzt. Das war eine ungemein günstige Gelegenheit. Einer jener frommen Jünglinge, die sich mehr in der «Gottseligkeit» als in den Wissenschaften übten, — einer unter diesen klagte einem Landgeistlichen seine Seelen- und Gewissensnoth und um zu beweisen, wie begründet dieselbe sei, theilte er ihm auch einige richtige oder unrichtige Excerpte aus Immer's Collegienheft mit. — «Was bedürfen wir weiteres Zeugniss? Der Mann ist des Todes — wenn auch nicht des leiblichen, so doch des moralischen — schuldig!» So ungefähr mag der gläubige Landgeistliche bei sich gesprochen haben. Natürlich war das Erste, was er that, die eroberten Excerpte seinen Collegen mitzutheilen. Wie das religiöse Gefühl der Studirenden, so fand sich jetzt selbstverständlich auch das religiöse Gefühl der gleichgesinnten Geistlichen verletzt. Vielleicht waren auch ganz andere als rein religiöse Gefühle mit im Spiel, letztere wurden aber mit aller Sorgfalt verhüllt und nur erstere vorgeschoben. Zuerst sprach man davon, auf Absetzung Immer's bei der Regierung anzutragen. Die Mehrzahl sah jedoch bald ein, der Streich wäre gar zu gewaltig und man könnte ihm dazu nur mit Mühe einen christlich-frommen Schein geben. Etwas aber musste geschehen. Es wurde daher eine Petition um Anstellung «eines wahrhaft an Christum gläubigen Lehrers» für die Fächer der biblischen Exegese und der Dogmatik der Synodalbehörde eingereicht. Die Un-

terschriften für dieselbe waren aber diessmal nicht mehr so leicht aufzutreiben wie weiland, als es sich um die Berufung Zeller's handelte. Nur neun Geistliche und ein Laie gaben ihre Namen zur Unterschrift her. Wie aber damals, so missglückte das Unternehmen auch diessmal. Der Synodalausschuss unterstützte nämlich die Petition nicht, um sie der Regierung vorzulegen, sondern händigte sie der Facultät zur Kenntnissnahme und Begutachtung ein. In ihrem Antwortschreiben vom 10. December 1854 wies die Facultät mit Energie den Vorwurf zurück, als würde die «evangelische» Richtung in ihrem Schoosse nicht vertreten. Vielmehr gehe das Hauptstreben der theologischen Facultät dahin, eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft zu ermöglichen. Daher sei das Begehren der Petenten einerseits unbegründet, andererseits sei das von denselben vorgeschlagene Mittel keineswegs geeignet, das gewünschte Ziel zu erreichen.

Der Gegensatz zwischen den factisch vorhandenen zwei Richtungen wird in diesem Schreiben weder hervorgehoben noch auch anerkannt. Zum offenen, ehrlichen Kampfe zeigt sich die Facultät nicht bereit. Sie will vermitteln. Nehmen wir davon Notiz. Einstweilen ist die theologische Facultät die Vertreterin der freien Richtung in der bernischen Kirche. Beharrt sie aber in der hier von ihr eingenommenen Stellung, dann fordert sie durch ein solches Benehmen selber Andere heraus, die Fahne des Liberalismus ihr aus der Hand zu nehmen und sie selber hoch zu tragen. Die Facultät wird dann nach beiden Seiten zu vermitteln suchen und keine von den beiden Richtungen befriedigen.

Diessmal scheint sie indessen einige Befriedigung durch ihr Schreiben erzielt zu haben. Ob zwar die Petenten auch nur einigermassen damit befriedigt waren, diess muss allerdings stark bezweifelt werden. Wie aber der Feind, nachdem er eine Niederlage erlitten, sich eine Weile zurückzieht, um neue Kräfte zu sammeln, so fand auch die Orthodoxie es für gut, sich eine Weile

wieder zurückzuziehen. Einiges Murren und Anklagen in den öffentlichen Blättern deckte den Rückzug.

Neue Kräfte zu sammeln war aber für die Orthodoxie keine leichte Aufgabe. Es hatte im Gegentheil eher den Anschein, als solle sie vielmehr allen Boden verlieren. Denn bisher hatte sie noch auf Unterstützung von Seiten der Regierung hoffen dürfen. Die Periode der conservativen Regierung war aber eine kurze. Schon nach vier Jahren trat ein Wechsel der Dinge ein. Bei der Neuwahl der Regierung hielten sich die beiden Partheien, die conservative und die radicale, ziemlich die Waage. Das Ergebniss war die sog. Fusionsregierung, d. h. die hervorragendsten Männer von beiden Seiten traten in die neugewählte politische Behörde (welche zugleich die oberste Kirchenbehörde ist, woran wir noch ausdrücklich erinnern). Von einem wieder Heraufbeschwören früherer Zeiten orthodoxer Alleinherrschaft konnte nun die Rede nicht mehr sein. Gleichwohl fehlten die Angriffe nicht. Die Ketzerei ungestört fortwuchern zu lassen, dazu konnten sich die Männer des reinen Glaubens nicht entschliessen. Der Angriff kam aber diessmal zunächst nicht von den Geistlichen der Staatskirche, — er kam von einer anderen Seite her.

Die Dessidenz war es nämlich, welche diessmal den Kampf gegen die Richtung des religiösen, wissenschaftlich-theologischen Fortschrittes aufnahm. Als Vorkämpfer für die unbefleckte Orthodoxie, als Hauptzeuge gegen das Verderben der bernischen Staatskirche trat B. von Wattenwyl de Portes in die Schranken. Es dürfte wohl nicht ohne Interesse sein, den Mann, der bis auf den heutigen Tag einen so ungeheuren Eifer für «die Ehre Gottes» an den Tag legt, uns näher anzuschauen.

B. von Wattenwyl de Portes ist einer Familie entsprossen, die zu den ersten Patrizierfamilien Bern's gehörte. Da er in seiner Jugend bedeutende Gaben zeigte, so ward er natürlich frühzeitig dazu bestimmt, eine politische Laufbahn zu machen. Bereits hatte er wichtige Staatsämter bekleidet, bereits stand ihm

die höchste staatliche Würde, nämlich die eines «Schultheissen der Stadt und Republik Bern» in mehr als wahrscheinlicher Aussicht. Da trat plötzlich die Revolution von 1830 und 1831 ein, welche mit dem Sturze der Aristokratie endete. So war der Mann mit einem Male aus dem Himmel seiner schönen Hoffnungen gestürzt. Auf diesen ersten folgte ein für ihn vielleicht noch härterer Schlag. Die Patrizier wurden im Jahr 1832 mit oder ohne Grund einer Verschwörung zum Sturze der neu eingeführten Verfassung beschuldigt und von Wattenwyl de Portes ward auch in den betreffenden Prozess verwickelt. Die Folge davon war, dass er seinen Heimathskanton eine Zeit lang meiden musste. In Genf, wohin er sich begab, soll er durch Anhänger der Dissidenz «bekehrt» worden sein. Als er später nach Bern zurückkehrte, besuchte er fleissig, ohne sich zunächst von der Staatskirche offen zu trennen, die pietistischen Versammlungen, ergriff in denselben öfters das Wort, wobei er ein nicht unbedeutendes Rednertalent an den Tag legte. Später trat er ganz offen zur freien Kirche über. Seine Gaben und vielleicht noch mehr sein grosser Reichthum befähigten ihn vor Andern das Haupt der Dissidentenkirche in Bern zu werden. Wenn man der *vox populi* trauen darf, wendet er jährlich die Summe von dreissigtausend Franken (8000 Thaler) für Zwecke der freien Kirche an. — Das war nun der Mann, welcher im Jahre 1855 den Kampf gegen die freiere Richtung der theologischen Facultät nicht bloss, sondern überhaupt gegen die gesammte bernische Staatskirche aufnahm.

Um so mehr musste diessmal der Kampf auch unter dem Volke Aufsehen erregen, als man sich die politischen Blätter zum Schauplatz desselben erkor.[1]) Von Wattenwyl de Portes

---

[1]) Vergl. „Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner," S. 7—28. Da wir nicht voraussetzen können, dieses Schriftchen, in welchem der Kampf mit diplomatischer Genauigkeit dargestellt wird, sei allen unseren Lesern bekannt, erlauben wir uns, die Hauptmo-

begann mit einer entschiedenen Vertheidigung der Dissidenten und mit einem ebenso entschiedenen Angriff auf die gesammte Staatskirche. Wenn in dieser letzteren alles christliche Leben noch nicht völlig erstorben sei, wenn sich in ihr noch immer eine Anzahl wahrhaftiger Christen befindet, so soll der Ruhm hievon nicht der Staatskirche, sondern den Dissidenten zukommen. Wolle man Glauben und Sittlichkeit befördern, so müsse man zuerst für die Erhaltung der reinen Lehre und für die Bildung evangelisch-gläubiger Prediger sorgen. Die theologische Facultät verfolge aber dieses Ziel nicht. Sie verführe im Gegentheil die Studirenden zum Unglauben, indem sie den Schriftglauben der Reformatoren beseitige und einen Theil der evangelischen Geschichte in Mythen auflöse. — «Mit oder ohne Krieg,» ruft er aus, »geht die Staatskirche unaufhaltsam ihrem Ende entgegen. Sie hat ihre Bestimmung längst versäumt!«

Der Angriff war so herausfordernd, dass die Facultät wohl nicht darüber schweigen durfte ohne sich zu compromittiren. Denn *qui tacet, consentire videtur.* Und es ward ihr nicht allein Wahres, sondern auch ebensoviel Unwahres vorgeworfen. So wenn z. B. von Wattenwyl de Portes fragte, ob es wahr sei, dass die Studirenden zum Unglauben verführt würden und dass der Schriftglaube der Reformatoren von den theologischen Professoren «als blinder Köhlerglaube belächelt werde», so war das Eine eine Lüge, das Andere hatte einen Schein von Wahrheit. Solchen Vorwürfen gegenüber wäre das Schweigen eine unverantwortliche Schwäche gewesen.

Wie aber antworten? Das war jetzt die Frage. Eine offene Auseinandersetzung wäre wohl das Beste gewesen. Die principielle Verschiedenheit zwischen den Gliedern der theologischen

mente des Kampfes hier im Auszug mitzutheilen. Leser, welche Ausführliches hierüber wünschen, müssen wir hingegen auf das genannte Schriftchen selber hinweisen.

Facultät und ihrem Ankläger anerkennen, das Wahre in seinen Anschuldigungen zugeben, wie z. B. dass die Studirenden allerdings nicht zu einem Bibelglauben im Sinne des Anklägers geführt, — dass manche Erzählungen der Evangelisten allerdings nicht buchstäblich genommen, der Schriftglaube der Reformatoren allerdings nicht als einen für alle Zeiten geltenden, sondern als einen der Fortbildung und Läuterung bedürftigen angesehen werde, — diess Alles offen zugeben und zugleich mit religiösen und wissenschaftlichen Gründen vertheidigen, die Beschuldigungen und Vorwürfe des Gegners auf ihr richtiges Maass zurückführen, — diess hätte wohl der sicherste und einfachste Weg sein dürfen. Allein die Facultät hatte bereits eine schwankende, vermittelnde Stellung eingenommen und wollte noch in derselben verbleiben. Zunächst antwortete sie ganz kurz und ausweichend. Die Antwort lautete:

«Auf die Vorwürfe und Verdächtigungen, welche sich Herr «B. von Wattenwyl de Portes gegen die theologische Facul- «tät erlaubt hat, ist dieselbe, wenn es verlangt wird, jeden Au- «genblick bereit, sich vor competenter Behörde zu verantworten, «ist aber keineswegs gesinnt, die angeregten Fragen zum Gegen- «stand der Zeitungspolemik zu machen. Sie will dabei nur er- «innern, dass sie kein Predigerseminar ist, sondern die Fortschritte «der theologischen Wissenschaft zu vertreten hat.«

Selbst einer Minorität unter den Gliedern der theologischen Facultät schien diese Erklärung ungenügend. Immer trat daher mit einer ausführlichen Erklärung auf. Die theologischen Lehrer, erklärt er, suchen nicht die Studirenden zum Unglauben zu verführen, wohl aber durch den Zweifel hindurch und über ihn hinaus zum festen Glauben zu führen. Einiges aus der evangelischen Geschichte werde allerdings mythisch erklärt, diess seien aber nur Nebendinge, wie z. B. die Kindheits- und Versuchungsgeschichte. Die Hauptsache hingegen, die Reden und das Leiden des Herrn, werden als historische Thatsachen anerkannt. Der

Kern des Glaubens der Reformatoren, die Rechfertigung durch den Glauben, werde von den theologischen Lehrern keineswegs geläugnet. Im Uebrigen seien auch die Reformatoren Menschen gewesen und als solche nicht frei von Irrthum. Die Facultät wolle eben nach bestem Wissen und Gewissen an der Versöhnung des Glaubens und Wissens arbeiten.

Alles wahr und doch nicht die ganze, offene Wahrheit. Ueber die principielle Differenz wird hinwiederum stillschweigend hinweggegangen. Es fehlt an Entschiedenheit und an völliger Offenheit. Und mit solchen Waffen lässt sich kein Gegner überwinden.

Von Wattenwyl de Portes trat mit einem zweiten Angriff auf. Neben manchen Persönlichkeiten, die wir hier übergehen wollen, stellte er die Behauptung auf: der Glaubensinhalt der Bernischen Kirche sei ihr in der Helvetischen Confession vorgezeichnet. Wenn die Kirche ihren Lehrern und Predigern erlaube gegen ihre Symbole zu lehren und zu predigen, so gebe sie damit sich selber auf. Die theologische Facultät lehre nun aber gegen die Helvetische Confession. Ist also die Helvetische Confession in der Landeskirche noch in Kraft, dann hat die Kirche die Pflicht einige Professoren der theologischen Facultät als Irrlehrer vom Lehr- und Predigtamt auszuschliessen.

Da der Streit, wie bereits bemerkt, in den öffentlichen, politischen Blättern geführt wurde, — da er eine immer grössere Oeffentlichkeit erlangte, — da auch manche Geistliche der Staatskirche, anstatt den gemeinsamen Gegner mit vereinten Kräften zu bekämpfen, die Gelegenheit ergriffen um den Kampf der Orthodoxie mit der freien Richtung wieder aufzunehmen, — da man sogar in Leichenreden Ausfälle gegen die «ungläubigen Lehrer» hören konnte, so war die theologische Facultät genöthigt, den Kampf fortzusetzen. Auf der andern Seite durfte auch die Landeskirche zu den Angriffen von Wattenwyl's de Portes nicht völlig schweigen. Von beiden Seiten daher ward diessmal dem Angreifer eine Erwiderung zu Theil.

Von Seiten der Facultät war es nicht mehr Immer, sondern der damalige Decan derselben, G. Studer, Professor der alttestamentlichen Wissenschaft, welcher jetzt im Namen der Facultät in die Schranken trat. «Mit jedem gläubigen Christen», erklärt er, «erkennen wir in der Bibel die heilige Urkunde der uns gewordenen göttlichen Offenbarung unseres Heiles in Christo; allein wenn wir nach Amt und Pflicht die künftigen Diener und Erklärer des Wortes in das innere Verständniss dieser Urkunde einführen sollen, so müssen wir in unserer Lehrmethode den Grundsatz der freien Forschung festhalten, indem wir nur den Glauben an die Bibel für den reinen Glauben halten, der auf Gründen der Ueberzeugung ruht und nicht blindlings einer überlieferten Lehre folgt. — Die Helvetische Confession ordnet selber ihr Bekenntniss der Schrift unter, und zwar nicht der Schrift, wie sie vor dreihundert Jahren verstanden werden konnte, sondern wie sie mit gewissenhafter Anwendung aller Mittel einer stets fortschreitenden, an Umfang und Tiefe gewinnenden Erkenntniss überhaupt am richtigsten verstanden wird.»

Halten wir hier einen Augenblick inne! Hier liegt, wie man sogleich sieht, ein wesentlicher Fortschritt vor uns. Zum ersten Male wird hier der Grundsatz der freien Forschung mit offener Entschiedenheit und mit aller Schärfe geltend gemacht. Die freie Richtung in der Theologie, die uns im Verlaufe unserer Darstellung noch vor Augen treten soll, sie that weiter nichts, als sich diese Grundsätze aneignen, sie mit Entschiedenheit vertheidigen und die Consequenzen daraus ziehen. Und gleichwol werden wir das Unglaubliche sehen, dass nämlich diese Grundsätze später selbst von denen factisch bekämpft werden, die sie zuerst aussprachen. —

Von Seiten der Landeskirche liessen sich, in zwei verschiedenen Blättern, zwei Stimmen vernehmen. Die eine nahm mit der Kirche zugleich auch die theologische Facultät in Schutz,

die andere dagegen trennte die Sache der Landeskirche von der der Facultät und gab letztere Preis, um die erste zu retten. Der eine äusserte den Wunsch: «Möge die Landeskirche nie unter die Vormundschaft eines einseitigen theologischen oder kirchlichen Systems kommen auf Unkosten des wahrhaft christlichen Lebens!» Der andere meinte, man solle um der ungläubigen Theologie willen nicht sofort die ganze Landeskirche verwerfen, die daran unschuldig sei, hingegen solle man den Studirenden Gelegenheit geben, auch streng bibelgläubige Lehrer zu hören.

Dieser letzte Gedanke fand nun Anklang. Freilich war erst vor zwei Jahren ein ähnlicher Versuch gescheitert. Indessen die Wittwe im Evangelium ist ja immer wieder gekommen und obschon der Richter ein ungerechter genannt wird, so hat er sie zuletzt doch erhört, um nicht übertäubt zu werden. So mochten es auch die Berner Frommen von ihrer Regierung, die in ihren Augen kaum höher gestanden sein mag als der Richter des Evangeliums, hoffen. Vielleicht glaubten sie daneben auch, die Verhältnisse seien jetzt günstiger als vor zwei Jahren. Kurz, am 7. Februar 1856 reichten sie eine von acht Männern unterzeichnete Petition um Anstellung eines theologischen Professors, der «vollständig ihre Gesinnung ausspräche». ein. Wir heben aus jener Petition folgende Stelle als besonders charakteristisch hervor: «mit Bedauern haben wir gesehen, dass der wichtige und heilige Grundsatz der unbedingten Auctorität der heil. Schrift *(attende!)* **wie wir sie verstehen**, an hiesiger Hochschule keine Vertretung hat.» — Um dem Vorhaben das Gelingen zu sichern, hatten die Petitionirenden der Behörde die Sache ungemein leicht zu machen gesucht. Sie verlangten von dieser weiter nichts, als die Genehmigung, einen Lehrer an die Hochschule rufen zu dürfen. Die Besoldung desselben wollten sie aus Privatmitteln entrichten. Ja, selbst die Mühe den geeigneten Mann zu suchen, hatten die Bittschriftsteller auf sich genommen. In Dr. Fabri, damals Pfarrer in Bonnland bei Würzburg, seither

Missionsinspector in Barmen, glaubten sie ihren Mann gefunden zu haben. Unter solchen Umständen mochten die frommen Petenten an dem guten Gelingen ihres Vorhabens wohl nicht zweifeln.

Allein «die Hoffnung der Heuchler wird zu Schanden werden». Wie vor zwei Jahren, so ward auch jetzt die Petition der theologischen Facultät zur Begutachtung eingehändigt. Diese erklärte: «1. das Bedürfniss einer Vermehrung der Lehrkräfte an unserer Facultät wird anerkannt. 2. die Facultät muss in erster Linie wünschen, dass die Staatsbehörde aus eigenen Mitteln und wo möglich aus der bernischen Geistlichkeit und nach den zu bringenden Vorschlägen der Facultät, einen Lehrer anstelle. 3. Dr. Fabri könne, was seine Person anbetrifft, der Behörde mit Ueberzeugung empfohlen werden; aber 4. über das in der Petition ausgedrückte Motiv komme der Facultät kein objectives Urtheil zu und sie könne Dr. Fabri nur insofern zur *venia legendi* empfehlen, als in seiner Anstellung nicht eine Sanction der gegen die Facultät erhobenen Anklage liege.»

Der Erfolg dieses Gutachtens war, dass die Regierung die Petitionirenden mit ihrem Begehren abwies. Der so lange vorbereitete und scheinbar so gut geschmiedete Plan der starren Orthodoxie war also wieder vereitelt. Ihrem frommen Aerger darüber machten diese Leute zuerst dadurch Luft, dass sie behaupteten, die Facultät habe aus Partheilichkeit die Anstellung von Dr. Fabri verhindert. Da aber bald darauf ein sehr verbreitetes kirchliches Blatt die actenmässige Darstellung des Sachverlaufes brachte, so mussten sie auch mit dieser Beschuldigung zurückhalten und sich abermals damit begnügen, bessere Zeiten abzuwarten.

Die besseren Zeiten schienen aber diessmal nicht so bald kommen zu wollen. Ein Jahr um das andere ging vorüber, bereits hatte das Jahr 1863 seinen Lauf begonnen — und noch kein günstiger Anlass, um die freie Richtung auf's Neue anzugreifen! «Ach Herr, wie so lange!» so mögen manche «Stillen im Lande» ge-

seufzt haben. Und Er der allliebende Vater, der seine Kinder so gerne zur Erkenntniss der Wahrheit führen möchte, Er erhörte der armen Sünder stilles Gebet und führte hinwiederum einen Anlass herbei, damit die «Stillen im Lande» (? ?) — siegen könnten? — nein! — damit sie endlich einmal sehend werden möchten.

Bei der Feier des dreihundertjährigen Todestages Calvins wollte die theologische Facultät nach akademischer Sitte einigen wissenschaftlichen Theologen die theologische Doctorwürde ertheilen. Der Anlass brachte es mit sich, dass sie zunächst ihre Blicke nach Calvins Stadt, nach Genf richtete. Aus den Gliedern der Genfer Kirche ward F. Bungener auserkoren, ein Mann, der sich mehr durch religiös-historische Romane als durch streng wissenschaftliche Arbeiten bekannt gemacht, seiner religiösen Richtung nach strenger Calvinist. Gegen diese Doctorirung hätte die Berner Orthodoxie natürlich nichts einzuwenden gehabt. Allein die Facultät ertheilte zugleich die Doctorwürde auch einem Manne, der in Betreff seiner religiösen und theologischen Ansichten ein Antipode von Bungener ist. Aeussere Rücksichten veranlassten nämlich die bernische theologische Facultät auch nach Zürich ihre Blicke zu richten. Dem Genfer Biographen Calvins hätte sie vielleicht den Zürcher Biographen Bullingers zur Seite stellen können. Indessen mag sie ihre Gründe gehabt haben, eine andere Persönlichkeit auszuwählen. Der theologische Doctorhut wurde einem Manne der alleräussersten Linken, dem Professor Biedermann zuerkannt. Diess war nun wieder für die Orthodoxie ein Allarmsignal zu einem neuen Feldzug gegen die Facultät als Vertreterin der freien Theologie in der Bernischen Kirche.

Wie in den früheren, so wählte man sich auch diessmal die öffentlichen politischen Blätter zum Schauplatz des Kampfes. Ob die weltverachtende Frömmigkeit dadurch, dass sie sich der weltlichen Blätter für ihren frommen Zweck bediente, — ob sie etwa

ssenschaftliche Tüchtigkeit
daher ihre Wahl rechfertigen zu
s von der Facultät, auch eine Be-
Richtung der zu promovirenden
ch ihren Standpunkt und ihre Stel-
acultät in Ruhe lassen, denn
rfe zu machen; höchstens könne
e Beschränkung der garantirten
g nur orthodoxer Professoren an-
de man hoffentlich nicht denken,
Gegenwart unausführbare Sache;
Gewinn der ewigen Wahrheit.
klärung der Facultät mit der oben
er vor acht Jahren im Namen der-
so sehen wir, dass die freie Theo-
bereits auf dem Wege des Rück-
geht auf dem damals betretenen
r zurück. Die Facultät will nicht
n sich aussprechen. Es fehlt ihr an
zutreten und ihre principielle Ver-
nen, andererseits ihren Standpunkt
Sie will wieder vermitteln. Die
nicht irre machen. Denn den Ruhm
assen, sie haben einen gar scharfen
rkannten Ketzereien zu entdecken.
em Schoosse wuchernde Ketzerei
n sucht, die Berner Dominicaner
er daher offen den Kampf mit die-
unehmen, zumal sie wissenschaft-
hten sind, zumal man sonst die
ossen sich entfremdet und sie mo-
uschreiten. Aussicht auf endlichen
iedenheit.

dadurch selber das verschämte Geständniss ablegen wollte, sie verfolge auch noch andere als rein religiöse Zwecke, — wer möchte diess entscheiden? Genug, «Einer im Namen Vieler» erklärte, die Ertheilung der theologischen Doctorwürde an Biedermann sei — ein Scandal; jetzt wisse man, woran man mit der Facultät sei. Durch die Bezeugung ihrer Sympathie für den «Irrlehrer» habe sich diese selber das Urtheil gesprochen und die Anklagen der Gegner hinlänglich gerechtfertigt. Daure die Herrschaft der Zweifelstheologie noch fort, so müsse die Landeskirche zu Grunde gehen.

Dieser Angriff blieb nicht vereinzelt. Eine nicht eben sehr geschickte Erwiderung brachte die orthodoxe Phalanx in Harnisch. «Einer im Namen Vieler» widerholte seine Beschuldigungen und Behauptungen, — ein Anderer sprach verschämt die Ansicht aus, Biedermann sei ein Antichrist und ein Dritter hielt der Facultät eine förmliche Straf- und Bekehrungspredigt.

Während die Uebrigen hinter der Schanze der Anonymität sich versteckt hielten, trat dieser dritte mit seinem Namen hervor. Es war ein gewisser L. Fellenberg, gewesener Pfarrer, bereits als Zellerstürmer berüchtigt. Durch die Doctorirung Biedermann's, so behauptete dieser Zelote, habe die Facultät ein öffentliches Aergerniss gegeben und sich als indifferent in Glaubenssachen bekannt. Diese Indifferenz habe sie auch dadurch bewiesen, dass sie zugleich mit Biedermann seinen Antipoden Bungener auf gleiche Weise geehrt. Die moderne Zweifelstheologie könne mit gutem Gewissen weder Weihnachten noch Ostern feiern, weder die Taufe noch das heilige Abendmahl administriren. Thue sie es aber, so mache sie sich einer erbärmlichen Schwäche und Heuchelei schuldig.

Auf solche Angriffe antwortete die Facultät zuerst *in corpore.* In einer «abgenöthigten öffentlichen Erklärung» entschuldigte sie sich durch die Behauptung: sie habe nicht die kirchliche Richtung der zu Doctoren ernannten Männer, son-

dern einzig und allein deren wissenschaftliche Tüchtigkeit ins Auge gefasst und glaube daher ihre Wahl rechfertigen zu können. Verlange man Anderes von der Facultät, auch eine Berücksichtigung der kirchlichen Richtung der zu promovirenden Männer, so verkenne man gänzlich ihren Standpunkt und ihre Stellung. Man solle daher die Facultät in Ruhe lassen, denn man habe kein Recht, ihr Vorwürfe zu machen; höchstens könne man bei der Regiernng auf die Beschränkung der garantirten Lehrfreiheit und auf Anstellung nur orthodoxer Professoren antragen. Aber auch daran werde man hoffentlich nicht denken, denn es sei diess eine in der Gegenwart unausführbare Sache; nur die Lehrfreiheit führe zum Gewinn der ewigen Wahrheit.

Vergleichen wir diese Erklärung der Facultät mit der oben angeführten, welche Prof. Studer vor acht Jahren im Namen derselben Facultät veröffentlichte, so sehen wir, dass die freie Theologie im Schoosse der Facultät bereits auf dem Wege des Rückschrittes sich befindet. Man geht auf dem damals betretenen Wege nicht weiter, sondern eher zurück. Die Facultät will nicht über ihre theologischen Principien sich aussprechen. Es fehlt ihr an Muth, offen vor den Gegner hinzutreten und ihre principielle Verschiedenheit einerseits zu bekennen, andererseits ihren Standpunkt wissenschaftlich zu begründen. Sie will wieder vermitteln. Die Gegner lassen sich aber dadurch nicht irre machen. Denn den Ruhm muss man den Ketzerrichtern lassen, sie haben einen gar scharfen Blick, um auch die kleinen unerkannten Ketzereien zu entdecken. Wenn die Facultät die in ihrem Schoosse wuchernde Ketzerei noch so sehr geheim zu halten sucht, die Berner Dominicaner entdecken sie doch. Weit besser daher offen den Kampf mit diesen modernen Inquisitoren aufzunehmen, zumal sie wissenschaftlich nicht eben sehr zu fürchten sind, zumal man sonst die entschiedeneren Gesinnungsgenossen sich entfremdet und sie moralisch nöthigt, selber voranzuschreiten. Aussicht auf endlichen Sieg hat nur die offene Entschiedenheit.

Natürlich war der Streit mit dieser Erklärung noch nicht beendigt. Nachdem in verschiedenen öffentlichen Blättern noch einige Artikel für und wider erschienen, ward nun der Weg der Flugschriften-Literatur eingeschlagen. Mit feinem Tacte legte ein Vertheidiger der Facultät, soviel bekannt eines der Hauptmitglieder derselben, den ganzen, von uns kurz geschilderten Facultätsstreit seit der Gründung der Universität in einer kleinen Schrift dem Publikum vor.[1]) Der historische Theil des Schriftchens ist zwar actenmässig genau nicht bloss, sondern auch möglichst objectiv gehalten. Aber eben weil die Darstellung eine wahrheitsgemässe ist, darum erscheinen die Gegner der freien Richtung in einem keineswegs günstigen Lichte. Das Schriftchen konnte nicht verfehlen eine für die Facultät günstige Wirkung beim Publikum hervorzubringen. Auch wäre es den Gegnern schwer, ja, vielleicht unmöglich geworden die Schrift anzugreifen, wäre nur der anonyme Verfasser derselben bei der historischen Darstellung stehen geblieben. Derselbe fand aber für gut, in einer Schlussbetrachtung das Facit aus den Thatsachen zu ziehen und den Lesern sein Urtheil darüber mitzutheilen. Das erste Resultat, das sich ihm ergibt, ist: Die Gegner der Facultät treten mit Selbstgefühl und kecker Zuversicht, diese aber und ihre Freunde mit Bescheidenheit auf. Jene sind fertig, diese sind es nicht. Jenes Fertigsein ist aber nur ein gemachtes und eingebildetes, nicht aber ein wahres. Denn in gar vielen religiösen Dingen müsse man eben doch erst fragen und suchen. Mit dem Ausspruch Calvin's: *Ce sont les plus ignorants, qui sont les plus hardis,* wird dieser Paragraph geschlossen.

Gewiss wird jeder unbefangene Leser die Richtigkeit dieser Bemerkungen anerkennen. Bedenklicher hingegen scheint uns

---

[1]) Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner. Ein Beitrag zur Charakteristik der religiösen Richtungen der Gegenwart. Zürich 1864. 50 S. 8°.

der zweite Paragraph, in welchem die Frage kurz erörtert wird, ob die Lehrer an der bernischen Hochschule wirklich ungläubig seien? Von einem freien Theologen — und ein solcher will der Verfasser doch sein — sollte man erwarten, dass er diese Frage den Orthodoxen gegenüber offen bejaht hätte. Ja wohl, nach Eurer Ansicht und nach Eurer Auffassung des Glaubens sind wir allerdings Ungläubige; — ja wohl, eine principielle Differenz ist zwischen uns und Euch allerdings da; allein wir geben Euch eben nicht zu, dass Ihr den wahren Glauben allein habt; vielmehr behaupten wir und glauben es beweisen zu können, dass bei Euch etwas Glaube, vielleicht aber noch mehr Aberglaube, in unseren Reihen hingegen allerdings auch Zweifel aber noch mehr wahrer Glaube vorkommt. — Damit wäre dann der Kampf, so will es uns scheinen, nach dem wissenschaftlichen Gebiete hinübergespielt und der freien Theologie der Sieg gesichert worden. Der Verfasser glaubte indessen einen andern Weg einschlagen zu müssen. Er versucht vielmehr nachzuweisen, dass der von der Orthodoxie herkommende Vorwurf des Unglaubens unberechtigt sei. Allerdings bestehe zwischen den theologischen Lehrern der bernischen Universität und den Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts eine Differenz. Aber diese betreffe nur untergeordnete Punkte. Im Grunde seien die Professoren doch rechtgläubig (im Sinne der Orthodoxie). Diess wird an den einzelnen Mitgliedern der Facultät nachzuweisen gesucht. Wie andere Theologen, die von den Gegnern als « Gläubige » anerkannt werden, unterscheiden auch die Lehrer an der Hochschule zwischen dem rein Thatsächlichen als etwas ganz wie jede andere Geschichte zu behandelndem, und dem Heilsthatsächlichen. Zu einer solchen Unterscheidung seien diese wie jene wissenschaftlich vollkommen berechtigt.

Der Verfasser scheint indess selber das Gefühl zu haben, dass er damit zu viel und zu wenig gesagt. Denn in dem folgenden Schlussparagraphen geht er einen bedeutenden Schritt weiter.

Der Kampf gegen die Facultät, — «er ist nur ein Theil des immer allgemeiner und entscheidender werdenden Kampfes zwischen den zwei theologisch-kirchlichen Richtungen. Unsere Gegner nennen es einen Kampf zwischen dem Glauben und Unglauben; wir nennen es einen Kampf zwischen der zelotischen Beschränktheit und der Freisinnigkeit.» Die freien Theologen, wird ferner gesagt, hätten mit der flachen Aufklärung nichts zu schaffen. — «Was die christlich «Freisinnigen» wollen, ist: dass man das Evangelium als das nehme, was es ist und sein will, als eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle, die daran glauben und nicht als ein Mosaisches Gesetz; — dass man die Bibel für das nehme, für was sie uns gegeben ist, für die Urkunde der Offenbarung des Heilsrathes Gottes, und nicht als einen von vorn bis hinten gleichmässig inspirirten Codex; — dass man unter dem Glauben das verstehe, was das Evangelium darunter versteht, nämlich das heilsbedürftige Erfassen der in Christo geoffenbarten Gnade und nicht ein blindes Hangen am Buchstaben der Bibel und der symbolischen Bücher; — dass man das Eine grosse Geisteswunder der Neuschöpfung und Wiedergeburt in Christo für grösser halte als alle die einzelnen Naturwunder und nicht diese über jene erhebe; — dass man endlich das Suchen und Streben nach immer vollkommenerer Erfassung der Wahrheit, die Versöhnung von Glauben und Wissenschaft als berechtigt anerkenne und nicht mit dem Namen «Zweifelstheologie» brandmarke. — Mögen die beschränkten Zeloten sich ihrer Erfolge in der Welt rühmen, oder sich als Märtyrer geberden; wir machen weder auf Massenerfolge, noch auf den Märtyrernamen Anspruch; aber auch wir glauben eine Mission zu haben; diese ist: die Suchenden und Zweifelnden zum Glauben zu führen.»

Eine solche Sprache war vielleicht etwas kühn, aber doch nur zu berechtigt. Auch würde sie wohl nicht ohne Eindruck geblieben sein, wäre der Verfasser nur dabei stehen geblieben. Allein er fügte zum Schlusse noch die unbesonnenen Worte bei:

«Immer mehr drängt Alles zu einer Entscheidung hin; immer schwieriger wird es, sich nicht in die Extreme des Aberglaubens und des Unglaubens drängen zu lassen. Möchte nie der Fall eintreten, dass die Vertreter der freien Gläubigkeit durch den Gegensatz in das Lager des Unglaubens getrieben werden! «Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen!» Amen.»

Unbesonnen haben wir diese Worte genannt. Und wir glauben mit Recht. Denn mag auch der Verfasser damit die Absicht gehabt haben, die Gegner der freien Theologie moralisch zum Stillschweigen oder wenigstens zur Mässigung zu nöthigen, so war doch das Mittel höchst unglücklich gewählt. Selbst für das Ohr besonnener und ernster Theologen der freien Richtung mussten solche Worte einen verhängnissvollen Klang haben. — «So?!» muss man hierauf erwiedern, «ist es so mit Eurem Glauben bestellt, dass ihr selber die Befürchtung aussprechen müsst, dieser Euer Glaube könne sich in der Hitze des Kampfes nicht bewähren und werde in Unglauben ausarten? Sprechet ihr aber damit nicht selber das Bekenntniss aus, Euer Glaube sei nicht der rechte? Denn wäre er es, müsste er sich dann nicht als ein felsenfester, als ein durch keinen Kampf des Gegensatzes zu überwindender erweisen? Kann er sich aber im Kampfe nicht bewähren, dann ist er der Glaube nicht, der die Welt überwunden!» — Und doch war es vielleicht dem Verfasser Ernst mit diesem Wunsche. Denn sind wir über seinen Namen nicht falsch berichtet, so hat er später allerdings bewiesen, dass er in seiner «freien Gläubigkeit» nicht fest genug war, um für dieselbe energisch und unerschrocken zu kämpfen.

Die Gegner waren selbstverständlich nicht gewillt auf eine Erwiederung zu verzichten. Um aber zu beweisen, dass ihrer eine grosse Anzahl, wohl gar die Majorität wäre, ward das Geschäft einem neuen Kämpen übertragen. Der bereits siebenzigjährige Berner Geistliche, Carl Baggesen, ein Mann, der sich als uner-

müdlicher Denunciator der Ketzer schon in frühern Jahren nicht geringe Verdienste um die Berner Orthodoxie erworben, trat jetzt mit einer besonderen Schrift auf den Kampfesschauplatz, um mit dem hellstrahlenden Lichte seines mittelalterlichen Glaubens in die dicke Finsterniss der modernen Theologie hineinzuleuchten.[1]) Er beginnt zwar mit dem anerkennenden Geständniss, die historische Darstellung der Streitigkeiten in der vorhin besprochenen Schrift sei eine actenmässige und er habe nichts Wesentliches dagegen einzuwenden, vergisst aber das nothgedrungen abgelegte Geständniss gleich wieder, indem er von jener Schrift behauptet: «sie gehe darauf aus, die Gegner gehässig und verächtlich zu machen und sei voll gehässiger Uebertreibungen.» Wohlweislich unterlässt er es aber, einen Beweis für diese Behauptungen beizubringen. Er will nur, wie er von vornherein erklärt, die Gegner der theologischen Facultät gegen den ihnen gemachten Vorwurf zelotischer Beschränktheit in Schutz nehmen. Seien die Gegner der Facultät auch keine wissenschaftlich gebildeten Theologen, so haben sie gleichwol das Recht in der Sache mitzusprechen. Denn «die Sachkenntniss, um die es sich hier handelt, ist keine andere als — die Kenntniss der heiligen Schrift und der Confession.» — Als ob ein jeder, der die Bibel und die Helvetische Confession ein paar Mal gelesen, schon fähig wäre, über wissenschaftliche Fragen ein Urtheil abzugeben! — Nur heiliger Eifer religiöser Ueberzeugung sei es, was die Gegner der Facultät zum Reden antreibe. Daher habe man das Recht nicht, diesen auf religiöser Ueberzeugung beruhenden Eifer «weil er sich warm und mitunter etwas derb ausspreche» geradezu beschränkten Zelotismus zu nennen.

[1]) „Beleuchtung der Schrift: Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner. Ein Beitrag zur Charakteristik der freisinnigen Theologie. Von C. Baggesen, Pfarrer am Münster in Bern." Bern 1864. 58 S. 8°. — Am Schlusse das Datum: „Bern, am Bettage 1864." —

Sodann versucht **Baggesen** einige Behauptungen des Anonymus zu berichtigen, wobei er gar noch seine Bekanntschaft mit Hegel's Dialektik erwähnt. Natürlich unterlässt er es nicht die vorhin von uns angeführten Schlussworte des Anonymus anzugreifen. «Soll die freie Gläubigkeit», fragt er verwundert, «eine solche sein, zu der man sich subjectiv willkürlich bestimmt, so dass man sich je nach Sympathie oder Antipathie zum Glauben oder Unglauben entscheidet? Liegt in jenem Ausruf ein Geständniss von Glaubensschwäche oder von Partheigeist?» — Nach einem solchen Anfang wird man wohl erwarten, **Baggesen** werde sich an seinem Theile bestreben beiden Theilen gerecht zu werden und sich möglichst unpartheiisch zu erweisen. Wer aber derartige Erwartungen hegen würde, der würde sich gar gewaltig täuschen. Die Schrift ist eine reine Partheischrift, von gehässigen Verdächtigungen und Verläumdungen der freien Theologie strotzend. So sagt er, um nur Ein Beispiel anzuführen, die freie Theologie gehe aus von der Wissenschaft, die sie **zu haben behaupte,** um zu bestimmen, was als Glaube und Christenthum gelten solle, während hingegen die Gegner dieser Theologie von dem Glauben ausgehen, den sie **haben,** um zu bestimmen, was wahre Wissenschaft in religiösen Dingen sei. Die sämmtlichen angehenden Theologen der neueren Zeit beschuldigt der fromme Greis, sie seien «mit dem historischen Inhalte der Bibel nur sehr unvollständig und oberflächlich bekannt». Ja, er spricht sogar sein Bedauern darüber aus, dass mancher dieser Arbeiter «sich in eine äusserliche Geschäftigkeit verliere und darüber die eigene Heiligung und die Pflanzung des Lebens aus Gott in der Gemeinde versäume!»

Von einem ergrauten Manne würde man solches freilich nicht erwarten. Allein das «Eifern mit Unverstand» macht nicht blos die Jungen, sondern auch die Alten blind und ungerecht. Und wer einmal diesen Weg betreten, der wird unwillkürlich immer weiter fortgerissen. Orthodoxie und Fanatismus haben eine blen-

dende Zauberkraft. Der Fluch, den eine falsche Rechtgläubigkeit nach sich zieht, ist in den Worten enthalten: «Es kommt die Stunde, dass, wer auch tödtet, meinen wird Gott einen Dienst zu thun!» Diese Stunde hat bald nachdem das Wort ausgesprochen wurde geschlagen und ist bis heute noch nicht vorbei. —

Der Aufgabe eine Analyse des Baggesen'schen Schriftchens zu geben, glauben wir uns nicht unterziehen zu müssen, dazu wäre diess eine höchst schwere Arbeit. Denn einen logischen Zusammenhang in demselben zu entdecken, hat uns nicht gelingen wollen. Hauptzweck des Schriftchens ist, den Gegensatz zwischen den zwei theologisch-kirchlichen Richtungen darzustellen und, wie bereits der Titel desselben andeutet, eine Charakteristik der freien Theologie zu geben. Diesem Zwecke ist denn auch der grösste Theil der Schrift gewidmet (Seite 18—50). Ob der Verfasser fähig ist, in die Anschauungen Anderer sich hinein zu finden, ob er fähig ist, fremde Systeme sich anzueignen und wahrheitsgemäss darzustellen? — wir wollen es nicht entscheiden. Falls er aber eine solche Gabe besitzt, in dieser Schrift hat er jedenfalls keinen Gebrauch davon gemacht. Denn seine Charakteristik der freien Theologie ist weiter nichts, als eine höchst klägliche Carricatur derselben. Das — allerdings nicht mit deutlichen Worten ausgesprochene — Ergebniss des dargestellten Gegensatzes ist: Die freie Theologie ist mit dem Unglauben, ihre Gegnerin mit dem Glauben identisch. Der Verfasser hatte sich übrigens — wohl ohne es zu wollen — von vorne herein die Möglichkeit, die freie Theologie besser zu würdigen, selber abgeschnitten und zwar durch seinen Begriff des Glaubens. Bevor er nämlich auf die Darstellung des Gegensatzes zwischen den zwei theologisch-kirchlichen Richtungen eingeht, will er, um eine Verständigung zu ermöglichen, einen gemeinsamen Boden suchen und *ex concessis* argumentiren. Diesen gemeinsamen Boden findet er in der Definition des Glaubens als des heilsbedürftigen Erfassens der in Christo geoffenbarten Gnade. Aber

diese Definition genügt ihm nicht. Sie ist, nach seiner Ansicht, wahr, aber noch nicht die ganze Wahrheit. Wenn der Anonymus behauptet hatte, unter dem Glauben verstehe das Evangelium das heilsbedürftige Erfassen der in Christo geoffenbarten Gnade, nicht aber ein blindes Hangen am Buchstaben der Bibel und der symbolischen Bücher, so findet Baggesen diesen Gegensatz unlogisch, ungerecht und sittlich unerlaubt. — Einen andern Begriff des Glaubens stellt er zwar nicht auf, indessen ist es nicht schwer, denselben zu errathen. Der Glaube sollte nach ihm definirt werden als: einerseits das heilsbedürftige Erfassen der in Christo geoffenbarten Gnade, andererseits «das Fürwahrhalten dessen, wovon das Evangelium die historische Botschaft ist.» Das heisst also: zum wahren Glauben gehörten auch die historischen oder historisch sein wollenden Berichte der heiligen Schrift als wahre Geschichte im äusserlichen Sinne dieses Wortes zu betrachten und für solche zu halten. Es wird noch dazu aus seinen Worten sehr zweifelhaft, ob Baggesen nicht dieses Fürwahrhalten als das erste Moment des Glaubens angesehen wissen will und jenes heilsbedürftige Erfassen erst als das zweite Moment.

Von einem solchen Begriff des Glaubens ausgehend musste ihm consequenterweise die freie Theologie eine «ungläubige» sein. Denn wenn sie auch die Gnade in Christo mit wahrem Heilsverlangen erfasst, oder zu erfassen sucht, so hält sie doch nicht alles, wovon das Evangelium (d. h. nach dem Zusammenhang die ganze Schrift, vergl. S. 15) die Botschaft ist, für historisch-äusserliche Wahrheit, ist daher im günstigsten Falle in Besitz nur des Einen Momentes des Glaubens, während ihr das andere fehlt. Hienach spricht es denn Baggesen auch mit dürren Worten aus, der freien Theologie äusserste Consequenz sei Unglaube und Religionslosigkeit, während dagegen der bornirte Zelotismus nud der Aberglaube nicht gleichermassen die äusserste Consequenz, sondern die Carricatur der «gläubigen Theologie» genannt wird.

Der «gläubigen Theologie». Und welche Theologie wird denn dieser entgegengestellt? Der logische Gegensatz wäre eben kein anderer als: gläubige und ungläubige Theologie. Das Wort ungläubig hat nun der Verfasser allerdings nicht gebraucht. Die Sache hingegen ist doch da. Er sagt nämlich: «Die zwei theologischen Richtungen sind diese: die der freien Theologie — und die der gläubigen Theologie.» Die freie Theologie ist also — den Schluss wird jeder Leser von selber ziehen können.

Es mag diess genügen zur Charakteristik des Baggesen'schen Schriftchens. Einzelnes daraus werden wir noch im folgenden Capitel anzuführen haben. So unbedeutend diese Schrift an sich auch ist, als Angriff auf die freie Theologie in der bernischen Kirche ist sie gleichwol von grosser Bedeutung. Denn zum ersten Male gehen hier die Gegner der freien Theologie auf die Sache ein; zum ersten Male lassen sie sich auf wissenschaftliche Erörterungen ein; zum ersten Male wird das Gebiet der rein persönlichen Verketzerungen und Verdächtigungen verlassen, um auf das Gebiet der sachlichen Untersuchung sich zu begeben. Die Vertreter der freien Theologie, als welche für jetzt die Männer der theologischen Facultät in den Vordergrund treten, — sie können ihr schüchternes Stillschweigen nicht mehr beobachten. Auch genügen kurze, möglichst allgemein gehaltene, auf die Streitfragen nicht näher eingehende Erklärungen und Erwiderungen nicht mehr. Die Vertreter der freien Theologie müssen nun entweder die Waffen strecken und ihren Gegnern das Feld räumen, also sich besiegt erklären, oder aber mit weit grösserer Energie und Offenheit als bisher den Kampf führen. Sie werden den Beweis für die Unrichtigkeit der Baggesen'schen Darstellung ihrer Lehre leisten müssen und diess wird sie in die Nothwendigkeit versetzen, selber ihr System darzustellen und zu begründen. Und zwar nicht blos vor dem Forum der Wissenschaft, sondern vor dem Forum des ganzen gebildeten Publikums. Denn der Gegner hat in allgemein verständlicher Sprache schreiben wollen,

sein Angriff ist ein öffentlicher, die Gebildeten im Volke haben davon Notiz genommen und vor dem Volke muss sich nun die freie Theologie verantworten. Schweigt sie aber, oder verantwortet sie sich bloss vor der Wissenschaft, so hat sie in der bernischen Kirche eine Niederlage erlitten.

Noch fühlten sich ihre dermaligen Träger stark genug den Angriff zurückzuweisen. Sie haben nicht geschwiegen, die Verantwortung nicht gescheut. Und weil die Verantwortung offener als bisher, darum war sie für die Gegner eine neue Niederlage.

Drittes Kapitel.

Ein ungläubiges Glaubensbekenntniss.

Das Personal der bernischen theologischen Facultät, welche noch im Jahr 1864 als die Hauptvertreterin der freien Theologie in der bernischen Kirche betrachtet und daher am Meisten, ja, fast ausschliesslich den Angriffen des Obscurantismus ausgesetzt war, — das Personal der Facultät ist auch für den späteren Kampf, der uns hauptsächlich beschäftigen soll, nicht ohne Bedeutung. Um so weniger daher wird es überflüssig sein, dasselbe einer kurzen Revue zu würdigen, als nur zwei seiner Mitglieder durch literarische Arbeiten in weiteren Kreisen bekannt sein dürften.

Dieses Personal bestand damals aus sieben Männern. Zwei davon, Dr. Mendel, Lehrer des Kirchengesanges und Dr. Schaffter, Lehrer der practischen Theologie für die Studirenden fran-

zösischer Zunge kommen hier kaum in Betracht. Denn sie gehören beide vor Allem in die philosophische Facultät; der zweite hat sich seither auch gänzlich von der theologischen zurückgezogen und vom ersten wissen wir nicht einmal, ob er je eigentlich zur theologischen Facultät gehört, wiewohl er als solcher in den Verzeichnissen der Vorlesungen angeführt wird. Nur fünf Männer bleiben daher übrig, die in dem Streite mehr oder weniger von Bedeutung sind. Das Fach der alttestamentlichen Wissenschaft (Grammatik, Exegese und Einleitungswissenschaft) war vertreten durch Prof. Dr. G. Studer. Soviel uns bekannt hatte Studer in seiner Jugend in der Theologie sowohl als auch in der Philosophie gute Studien in Bern gemacht, sich sodann nach Halle begeben, wo er unter Gesenius alttestamentliche Wissenschaften und semitische Sprachen studirte. Studer hat schon als Studirender eine Arbeit drucken lassen, die uns nicht näher bekannt geworden ist. Später (1835) machte er sich durch einen Commentar zu dem Buche der Richter in der gelehrten Welt bekannt. Von seiner freien theologischen Richtung haben wir bereits oben ein Beispiel angeführt. Indessen ist seine Bedeutung als Theologe in der Zeit wovon wir reden, eine untergeordnete. Denn schon seit Längerem widmete sich Studer mit Vorliebe vaterländischen Geschichtsstudien, während er die Theologie nur als Nebensache behandelt. — In der gelehrten Welt bekannter ist der Professor für Kirchengeschichte und neutestamentliche Einleitungswissenschaft, Dr. E. F. Gelpke, der sich bereits 1841 durch seine Schrift: « die Jugendgeschichte des Herrn » einen Namen in der theologischen Literatur erworben, in den letzten Jahren sich mehr mit historischen Forschungen über die schweizerische Kirche beschäftigte, deren Frucht seine « kirchliche Sagengeschichte der Schweiz » und seine « Kirchengeschichte der Schweiz », eine auf umfassenden Quellenstudien beruhende Arbeit, die aber, im zweiten Bande bis zum Schlusse des Alterthums gelangt, wegen allzu schwachen Absatzes ins Stocken gerieth.

Gelpke scheint sich überhaupt an den letztdn Kämpfen wenig oder gar nicht betheiligt zu haben. Nur Ein Mal, als er von dem oben erwähnten Dissidenten von Wattenwyl de Portes persönlich angegriffen wurde, trat er mit einer Art von Vertheidigung hervor. Diese blieb aber innerhalb der Schranken des rein Persönlichen — eine *oratio pro domo.* Gelpke scheint im Ganzen den theologisch-kirchlichen Streitigkeiten höchst abgeneigt zu sein. Er sowohl, als auch die bisher Erwähnten treten bei der kirchlichen Krisis so ziemlich in den Hintergrund zurück.

Die bei Weitem bedeutendsten Männer, die wir auch in der Folge eine grosse Rolle werden spielen sehen, sind unstreitig die zwei Lehrer der systematischen Theologie und neutestamentlichen Exegese, Prof. Dr. A. Immer und Dr. Ed. Güder, Pfarrer an der Nydeckkirche zu Bern und Privatdocent der Theologie. Von Immer haben wir bereits oben geredet. Wir fügen nur noch bei, dass er, obwohl literarisch nur durch einige Broschüren in engern Kreisen bekannt, doch an theologischer Gelehrsamkeit und an Tiefe des Denkens weit über den Andern steht und die grösste Zierde der bernischen theologischen Facultät genannt werden darf. An umfassender Gelehrsamkeit vielleicht mit ihm wetteifernd, literarisch bekannter, aber an Schärfe, Consequenz und Klarheit des Denkens wohl hinter Immer zurückbleibend, steht Dr. Ed. Güder da. In der gelehrten Welt durch sein Werk: «Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen» (Bern 1853), durch die Herausgabe von Schneckenburger's «Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs» (Stuttg. 1855, 2 Thle.) sowie durch einige kleinere Arbeiten in der theologischen Zeitschrift «Studien und Kritiken» und in Herzogs Real-Encyklopädie wohl bekannt, als Herausgeber des seither eingegangenen Erbauungsblattes «Hirtenstimmen» sowie durch sein Predigtbuch: «Alles und in Allem Christus» (Bern 1857) in weiteren Kreisen wirkend, als ausgezeichneter Prediger und Seelsorger, sowie

als edler Charakter allgemein geachtet, nimmt Güder in der bernischen Kirche die gleiche und vielleicht eine noch höhere Stellung ein als Immer in der theologischen Facultät. Ist dieser in jeder Hinsicht ein Gelehrter, so ist jener «jeder Zoll ein Pfarrer». Die theologische Richtung Güder's hingegen dürfte nicht so leicht zu charakterisiren sein. Auch dürfte es sehr fraglich sein, ob von einem consequent durchdachten, geschlossenen System bei ihm die Rede sein kann. Die orthodoxe Parthei sieht in Güder einen der Ihrigen nicht allein, sondern auch einen ihrer Vorkämpfer, — sie kann sich dafür auf dessen Zusammenhang mit der «evangelischen Gesellschaft» und andern pietistisch tingirten Vereinen, sowie auf seine practische Wirksamkeit berufen. Hingegen hat auch die freie Richtung wiederholt den Nachweis zu leisten gesucht, dass Güder mit ihr auf gleichem Boden stehe. Sofern sie von Aussprüchen Güder's in mehr wissenschaftlichen Arbeiten ausgeht und Consequenzen daraus zieht, ist sie allerdings hiezu berechtigt. Denn Güder ist ein orthodoxer Pfarrer und heterodoxer Theologe, das heterodox in mildem Sinne genommen. Man dürfte vielleich auf ihn das Wort anwenden: «Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!» Wir haben seiner Zeit Güder auf dem Katheder und auf der Kanzel gehört, — der Mann war freilich an beiden Orten der gleiche, die Theologie schien uns hingegen hier eine etwas andere zu sein als dort. Dieser Umstand ist aber nicht daraus zu erklären, dass Güder seine innern Ueberzeugungen vor der Gemeinde zu verhüllen suchte, sondern einerseits daraus, dass es ihm bei seiner practischen Wirksamkeit nicht zunächst um Förderung der Erkenntniss, sondern ernstlich darum zu thun ist, die Seelen Christo zuzuführen, — andererseits ist Güder mit dem Herzen jedenfalls mehr dem Pietismus zugethan, während sich der wissenschaftlich gebildete Kopf häufig gegen das Herz geltend zu machen scheint. Güder ist seither von seiner Stelle als Privatdocent an der theologischen Facultät zurückgetreten, um sich ungetheilt der pastoralen Thätigkeit widmen zu können.

Bevor wir unsere Revue schliessen, müssen wir noch des Lehrers der practischen Theologie Prof. Ed. Müller gedenken. Einen Namen in der gelehrten literarischen Welt hat er nicht und strebt, so weit uns bekannt, auch nicht darnach einen zu erlangen. Kirchenregimentliche Arbeiten und Bestrebungen scheint er sich zu seiner Lebensaufgabe gemacht zu haben. Daher beschäftigt er sich, neben seinem Lehramte, besonders mit Organisations- und Gesetzesentwürfen für die Bernische Kirche. Da Müller als Lehrer der practischen Theologie die « Theorie der Kirchenleitung » vorträgt, so muss es ihm, — auch wenn keine sonstigen Motive ihn dazu bewegen sollten, — schon aus wissenschaftlichen Gründen nahe liegen, die von ihm als richtig betrachtete Theorie wenn möglich zur practischen Verwirklichung zu führen. Bis dahin aber hat die bernische Kirche wenig Lust gezeigt, seine Vorschläge anzunehmen; es hat fast den Anschein, als ob die Geistlichkeit lieber der staatlichen Behörde als einem Kirchenrathe sich unterordne. — Seine theologische Richtung betreffend, wandelt Müller mit äusserster Vorsicht und Bedachtsamkeit auf der Bahn der freien Theologie und steht derselben in ihrer neuesten Entwicklung vielleicht noch näher als die bisher angeführten akademischen Lehrer. Feine Bildung und eine elegante Form des Vortrags, sowie eine — sonst bei den bernischen Professoren nicht häufige — zuvorkommende Freundlickkeit mit den Studirenden zeichnen ihn vortheilhaft aus. An Klarheit und Schärfe des Denkens möchte er in die Mitte zwischen Güder und Immer zu stellen sein, wogegen er an theologischer Gelehrsamkeit hinter die eben Genannten zu stehen kommen dürfte. —

Diess waren nun die Männer, welchen der Baggesen'sche Angriff vorzüglich galt. Man sieht wohl leicht, wen derselbe hauptsächlich treffen musste. Güder war jedenfalls davon ausgenommen, auch bei den übrigen Angriffen auf die Ketzerei der Facultät machten die Glaubenseiferer bei ihm — ohne ihn gerade mit Namen zu nennen — eine Ausnahme. In den zwei Doctoren

Studer und Gelpke sah man mehr gelehrte Geschichsforscher als Theologen im engern Sinne des Wortes und Müller kam, obwohl als Ketzer bekannt, doch als Lehrer bloss practischer Fächer weniger in Betracht. Als das Haupt der Facultät und Lehrer der systematischen Theologie musste sich daher Immer durch den Angriff Baggesen's besonders getroffen fühlen. Zudem hatte Immer sehr wahrscheinlich auch noch persönlichere Gründe den Verfasser der Schrift: «Die theologische Facultät zu Bern und ihre Gegner» gegen Baggesen in Schutz zu nehmen. Und Immer war auch der Mann, welcher dermalen am Meisten geeignet war, für die freie Richtung mit Erfolg zu kämpfen. Denn einerseits stand er wohl bei der grossen Mehrzahl der bernischen Geistlichen in hohem Ansehen, andererseits war er in wissenschaftlicher Hinsicht seinen Gegnern allen weit überlegen. So trat denn Immer in einer besondern Schrift[1]) gegen Baggesen auf. Es konnte diessmal, wie bereits bemerkt, nicht mehr eine bloss allgemein gehaltene Antwort erfolgen, es musste vielmehr auf die Sache eingegangen und der Beweis geleistet werden, Baggesen's Auffassung und Darstellung der Lehren der freien Theologie sei eine einseitige, eine unrichtige. Um diess zu thun, mussten die Grundlehren der freien Theologie, dem mehr populären Zwecke entsprechend in kurzen Umrissen zur Darstellung kommen. Immer's Erwiderung trägt daher, wie schon ihr Titel andeutet, ganz den Charakter eines Glaubensbekenntnisses. Es ist dem Verfasser nicht ums Streiten, sondern darum zu thun, von seinem Glauben und von seiner Lehre öffentlich Rechenschaft abzulegen. Er will nicht streiten, er will wo möglich Frieden zwischen den streitenden Partheien stiften. Völlig missglückt ist das Unternehmen nicht. Wenn auch nicht der Friede, so ward doch dadurch ein Waffenstillstand herbeigeführt. Fortan

---

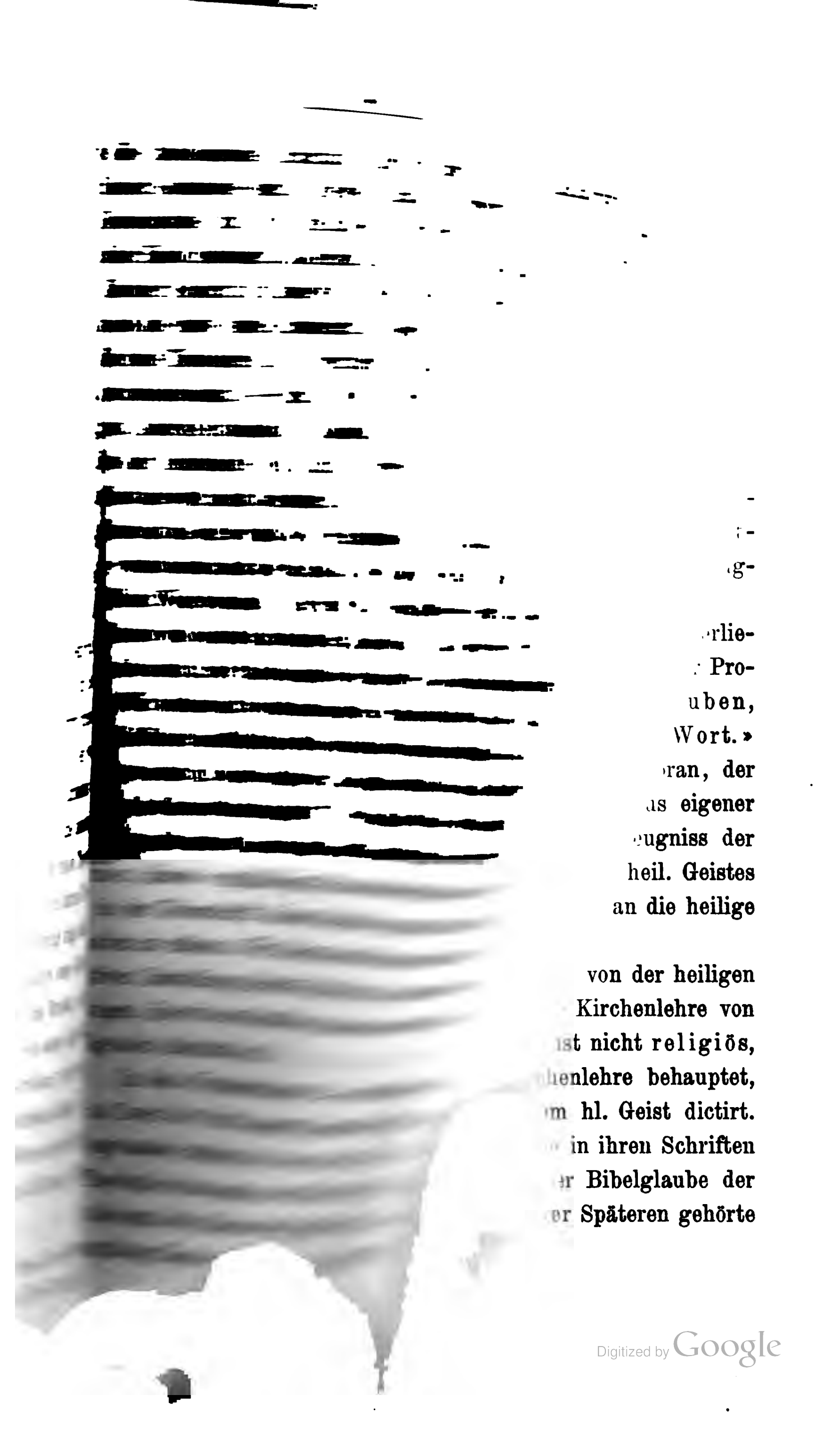
[1]) „Was wir glauben und lehren. Eine Verwahrung gegen Missverständnisse. Von Dr. A. Immer, Prof. Theol.“. Bern 1864. 74 S. 8°

sollte die theologische Facultät nicht mehr das Hauptziel der feindlichen Geschosse sein. Festere Hände werden ihr das Panier des Fortschrittes und der religiösen Freiheit, das sie nur mit zitternder Hand getragen, abnehmen und hoch erheben.

Immer's Schrift ist indess von sehr hoher Bedeutung. Schon sofern sie die erste offene Darlegung dessen ist oder sein will, was die freie Theologie in der bernischen Kirche glaubt und geltend zu machen sucht, — schon sofern kommt ihr diese Bedeutung zu. Aber sie ist auch so zu sagen das Symbol eines grossen Theiles der Bernischen Geistlichkeit geworden. Die beiden Extreme hat sie wohl nicht befriedigt, kann sie nicht befriedigen; dem einen ist sie ein Symbol des Unglaubens, dem Andern bleibt sie, — wenn auch nicht der Sache, so doch dem Scheine nach — auf halbem Wege stehen. Doch wird die grosse Mehrzahl derer, die keinem von beiden Extremen huldigen in dieser Schrift den Ausdruck auch ihrer theologisch-religiösen Ueberzeugungen finden. « Wir stehen mit verschiedenen Variationen auf dem in diesem Schriftchen ausführlicher beleuchteten Standpunkte », so wird man uns noch in dem später zu schildernden Kampfe zurufen. Welcher ist dieser Standpunkt? Wir glauben hier auf diese Frage eingehen und unsere Leser mit dem Hauptinhalte der Schrift von Immer, dieses « ungläubigen Glaubensbekenntnisses », wie wir es in der Ueberschrift dieses Capitels genannt haben, bekannt machen zu müssen. Wir folgen derselben einstweilen in rein objectiver Darstellung Schritt für Schritt und sparen die Bemerkungen, die wir etwa darüber zu machen haben werden, für den folgenden Abschnitt auf.

In den « Vorbemerkungen » (S. 3—5) werden Veranlassung und Zweck der Schrift angegeben. Baggesen's Darstellung des Gegensatzes zwischen der « freien » und der « gläubigen » Theologie sei dazu angethan, um dem Publikum die Ansicht beizubringen, die freie Theologie sei nothwendig ungläubig und diese ungläubige Theologie sei es, welche auf der Bernischen Universität





[redacted] g-

[redacted] rlie-
[redacted] Pro-
[redacted] uben,
[redacted] Wort.»
[redacted] ran, der
[redacted] as eigener
[redacted] ugniss der
heil. Geistes
an die heilige

von der heiligen
Kirchenlehre von
ist nicht religiös,
henlehre behauptet,
m hl. Geist dictirt.
in ihren Schriften
r Bibelglaube der
er Späteren gehörte

gelehrt werde. Diess wird mit Entschiedenheit in Abrede gestellt. Baggesen hat zwar dem Verfasser gestanden, jene Darstellung der freien Theologie passe nicht auf ihn; da es sich aber um einen öffentlichen Act handle, der alle Anklagen gegen die Facultät in den Augen des Publikums bestätige und da der theologische Lehrer des öffentlichen Zutrauens bedürfe, wenn anders seine Wirksamkeit mit Erfolg gekrönt werden solle, so hält es der Verfasser für seine Pflicht, unrichtigen Auffassungen und Darstellungen gegenüber eine offene Darlegung dessen zu geben, was er wirklich glaube und lehre.

Was Er glaube und lehre. Denn die Schrift soll und will nicht eine offizielle Verantwortung der gesammten Facultät, — sie soll und will nichts Anderes sein als die Darstellung des Wesentlichen der persönlichen Ueberzeugung ihres Verfassers. Die von Baggesen als Lehren der freien Theologie geschilderten Ansichten erkennt der Verfasser nicht als die seinigen an, da er niemals gemeint gewesen, « die historischen Grundlagen der christlichen Religion preiszugeben. » Wenn hingegen Baggesen der freien Theologie zum Vorwurf gemacht, sie verhalte sich kritisch gegen Schrift und Kirchenlehre, so antwortet der Verfasser offen: « Ja, ich verhalte mich kritisch gegen die Urkunden, die Geschichte und die traditionellen Lehren des Christenthums — und zwar gerade desswegen, weil ich mich zum Wesen des Christenthums gläubig verhalte. » Diese beim ersten Blicke auffallende Behauptung will er an vier Punkten nachweisen, welche die Ueberschriften der vier Abschnitte seines Schriftchens bilden, nämlich: 1. Auctorität und Inspiration der heiligen Schrift (S. 5—25); 2. Person Christi (S. 25—44); 3. das Wunder (S. 44—55) und 4. Glauben und Wissenschaft (S. 55—74).

— « Warum glaubst du, dass die heilige Schrift Gottes Wort sei? » — « Weil die Kirche es sagt, » antwortet der Katholik. — « Weil sie sich an meinem Gewissen bezeugt, weil das Zeugniss des heiligen Geistes mir es sagt », antwortet der Pro-

testant. Was ist aber das Zeugniss des heiligen Geistes? Es ist «das durch das Gefühl unser Sünde und Schuld bewirkte Heilsbedürfniss, das in der Bibel das Heil und den Heiland geoffenbart sieht, — das Heilsbedürfniss, das in der heiligen Schrift die Wahrheit, den Trost, die Ermahnung und Zucht findet, deren der Mensch bedarf, um gerecht und gottselig zu sein.» Hienach glauben wir im Grunde nicht sowohl der heiligen Schrift als dem Zeugniss des heiligen Geistes, der in uns ist. Denn der hl. Geist, sofern Gottes Geist — der hl. Geist steht höher als die Schrift. Das Suchen und Finden des Heils in der Schrift ist ein Zusammentreffen des Geistes Gottes in uns, als des Fragenden, mit dem Geiste Gottes in der Schrift, als dem Antwortenden. Und dieses Zusammentreffen ist es, was wir Zeugniss des hl. Geistes nennen.

Gleichwol aber ist das Zeugniss der kirchlichen Ueberlieferung von der Schrift nicht gering zu schätzen. Auch wir Protestanten «müssen vor Allem an die hl. Schrift glauben, weil uns die **Kirche** sagt, die Bibel sei Gottes Wort.» Der Glaube auf das Zeugniss der Kirche hin geht voran, der Glaube auf das Zeugniss des hl. Geistes hin, d. h. aus eigener Erfahrung, folgt erst später. Dieser, durch das Zeugniss der Kirche hervorgerufene, durch das Zeugniss des heil. Geistes bestätigte Glaube, das ist der religiöse Glaube an die heilige Schrift.

Von diesem ist die theologische Doctrin von der heiligen Schrift zu unterscheiden. Denn die orthodoxe Kirchenlehre von der Auctorität und Inspiration der hl. Schrift ist nicht religiös, sondern theologisch. Die orthodoxe Kirchenlehre behauptet, die hl. Schrift sei wörtlich, buchstäblich vom hl. Geist dictirt. Diese Lehre ist aber, wie mehrere Aussprüche in ihren Schriften beweisen, nicht die der Reformatoren. «Der Bibelglaube der Reformatoren war religiös und derjenige der Späteren gehörte bloss der Schule an.»

Indessen huldigen auch die gläubigsten Theologen der wörtlichen Inspirationslehre nicht mehr. Selbst Baggesen hat sie fallen lassen. Er redet ja von «unverkennbaren menschlichen Mängeln» der Schrift, von «verschiedenen individuellen und zeitlichen Eigenthümlichkeiten der biblischen Schriftsteller, einzelnen Widersprüchen in der Darstellung und sowohl logischen als sprachlichen Fehlern im Ausdruck.» Hiemit hat er bereits so viel zugegeben, dass zwischen seiner und des Verfassers Inspirationslehre kein Unterschied mehr besteht und Letzterer nur des Ersteren Behauptungen zu beweisen braucht, um die eigene Ansicht zu beweisen. — Der Gebrauch alttestamentlicher Stellen im Neuen Testament, sowie Luc. II. 2 und III. 1 beweisen, dass die Schrift unverkennbare menschliche Mängel hat. — Die grossen Unterschiede zwischen den drei Propheten Jesajas, Ezechiel, Daniel im alten, — zwischen den drei Aposteln Paulus, Jacobus und Johannes im neuen Testament beweisen die verchiedene individuelle und zeitliche Eigenthümlichkeit der biblischen Schriftsteller. — Die evangelischen Berichte und andere Erzählungen des N. T. weisen einzelne Widersprüche in der Darstellung auf. — Die grammatisch unrichtige Sprache der Apocalypse, sowie Stellen wie Joh. XVII., 3. — 1. Cor. IV., 6. Gal. II., 4. Röm. II., 17. f. c. V., 12 f. beweisen, dass in der Schrift sowohl logische als sprachliche Fehler im Ausdruck vorkommen. Es ist daher nicht Unglaube, es ist vielmehr einfache Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit, welche zum Aufgeben der kirchlichen Inspirationslehre bewegt und diese Wahrheitsliebe steht auch mit dem Glauben der Reformatoren wesentlich im Einklang.

Warum glauben wir aber gleichwol an die Göttlichkeit der Schrift, wenn diese doch so manche Mängel, so manche Unvollkommenheiten, so manche menschliche Schwächen aufweist? Weil uns der heilige Geist von deren Göttlichkeit Zeugniss gibt. Durch das tiefere Studium der heil. Schrift werden wir, wie das Beispiel

des (idealen) Glaubens- und Entwicklungsgangs eines jungen Theologen uns zeigt, allerdings zuerst zum Zweifel geführt. Geht aber die Unruhe des Zweifels in die Tiefe, ist die Frage des kritischen Zweifels zur Gewissensfrage, zur Frage nach der Wahrheit überhaupt und zur Frage nach dem Heile der eigenen Seele geworden, dann wird uns in der Schrift auch Antwort zu Theil und zwar eine solche Antwort, die nicht nur die Fragen des Zweifels beschwichtigt, sondern auch das heilsbegierige Herz befriedigt. Nun suchen wir in der Schrift nichts Anderes mehr, als das Wort der Versöhnung, das uns selig macht, — nichts Anderes mehr, als Christum, den Kern und Stern der hl. Schrift. Allmählich werden die Wahrheiten der Schrift eine nach der andern am eigenen innern Leben erfahren. Die Bibel wird man dann wohl nicht mehr als ein von Gott wörtlich dictirtes Buch ansehen, gleichwol aber nicht weniger Ehrfurcht vor der und Liebe zur hl. Schrift fühlen. Die menschlichen Mängel in derselben machen dann nicht mehr irre, denn «der Geist der Gnade, der in das Herz ausgegossen ist, dieser Geist ist der Schlüssel zum wahren Verständniss des offenbarenden Geistes in der heil. Schrift.» Aus diesem Geiste der Gnade geht dann auch der Muth des Glaubens hervor.

Wo die heiligen Schriftsteller von der Schrift reden (z. B. II. Tim. III., 16), da werden gleichermassen nur die Wirkungen derselben angegeben. Diese Wirkungen werden aber lediglich in das Sittlich-religiöse gesetzt. Sittlich-religiöse Wirkungen können aber bloss vom sittlich-religiösen Stoff der Schrift ausgehen, nicht aber vom rein historischen. Daher haben viele Berichte der Schrift keine Bedeutung für den Glauben. Denn wohl ist die Schrift nicht ein Lehrbuch der Religion und Moral, aber sie ist Offenbarung des Heilsrathes Gottes und nicht Offenbarung aller möglichen Wahrheiten und Erkenntnisse. «Diese Heilsoffenbarung ist aber durch menschliche Organe gegeben; unter menschlich-nationalen und zeitlichen Verhältnissen und durch menschliche Auffassungen und Formen.» Die Offenbarung

in der Schrift ist menschlich vermittelt. Daher das Unvollkommene und Mangelhafte in ihr. Die heil. Schrift ist «die Wahrheit in Knechtsgestalt.» Die Gottesoffenbarung hat gleichsam einen Weg von Oben nach Unten gemacht, von dem Gottesgedanken hinab zu menschlicher und zeitlicher Auffassung und Gestalt. Bei der Behandlung und Auslegung der Schrift müssen wir daher den umgekehrten Weg einschlagen, wir müssen von Unten, von der menschlich-zeitlichen Gestalt anfangen und stufenweise aufsteigen, bis wir zum Gottesgedanken gelangen. Die Schrift wird daher wie jede andere Urkunde des Alterthums behandelt und «der Unterschied ist nur der, dass der Sinn und Geist der heiligen Schriftsteller ein höherer, ein göttlicher ist und dass wir also mit religiösem Sinn, mit Glauben an sie gehen. Dieses betrifft aber nicht die Methode der Auslegung, sondern die Gesinnung des Auslegers.»

Zum richtigen und tiefen Verständniss der hl. Schriften ist auch die Kenntniss der Zeitverhältnisse, unter welchen sie geschrieben, der Veranlassung, die sie hervorrief und der Individualität der Verfasser nothwendig. Durch diese geschichtlichen Forschungen mit der Vertiefung in den heilskräftigen Inhalt der Schrift gepaart, werden die biblischen Aussprüche für die Erbauung der Gemeinde erst recht fruchtbar gemacht. Die theologische Auslegung und das sogenannte Laienverständniss müssen einander die Hand reichen und in Einheit des Geistes Christum, den Mittelpunkt der Heilsoffenbarungen Gottes suchen und finden.

Wer ist aber Christus? Seine eigenen Aussprüche über seine Person und Bestimmung sollen in erster Linie diese Frage beantworten. In der Bergpredigt tritt er uns als Geber eines vollkommeneren, geistigeren Gesetzes entgegen, in dessen Forderungen Reinheit und Kraft des sittlichen Bewusstseins, Zuversicht und Auctorität, Bescheidenheit und Demuth einander begegnen. Hier zeigt er sich als der Elenden, Kranken und Sünder Freund und Seelenarzt, dort als der gottbegeisterte, weitblickende

Seher, der den durch seine Lehre herbeigeführten Principienkampf voraussieht, ohne auch nur die geringste Spur von Verzagtheit und Niedergeschlagenheit bei dessen Voraussagung zu zeigen. Hier tritt er uns vor Augen als die hingebende, sich selbst aufopfernde Liebe, dort als ein Vorbild dienender Selbsterniedrigung. Seine Aussprüche über seine Bestimmung «setzen ein Verhältniss zum Vater voraus, das einzig in seiner Art ist.» Die Worte, die aus seinem Munde uns aufbewahrt sind, «zeigen uns eine Person, in welcher der heiligste Ernst und die herablassendste Barmherzigkeit, der intimste Verkehr mit dem Vater und die selbstloseste Hingebung ganz und gar Eins sind.». Solchen Aussprüchen gegenüber sind alle Formeln der Kirchenlehre über Jesu Person «unendlich dürftig und unzulänglich». Sie sind weiter nichts als Krücken für den Verstand, als Schranken zur Abwehr des Irrthums.

Wie steht es nun aber mit dem geheimnissvollen Eingang, — wie mit dem ebenso geheimnissvollen Ausgang des Lebens Christi? Was den ersten betrifft, so sind der gebildeten Christen wohl gar wenige, die das: «Empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau» grobsinnlich verstehen; ihrer die Meisten werden diesen Artikel «zu vergeistigen und zu idealisiren suchen». Schon die Geschlechtsregister beweisen, dass Jesu einen menschlichen Vater hatte, denn sie hätten sonst keinen Sinn, wenn diess nicht der Fall wäre. Bereits im Urchristenthum waren verschiedene Meinungen über Jesu Ursprung vorhanden und die Ansicht, welche das Apostolicum ausdrückt, gehört erst einer spätern Stufe der christlichen Lehrentwicklung an. — «Ich aber halte mich am liebsten an die einfache, ursprüngliche Darstellung der Sache, dass Jesus vom Vater gesendet sei; — ich begnüge mich mit dieser einfachen Ueberzeugung um so lieber, als über das Wie seines Ursprungs die evangelischen Berichte selbst so wenig übereinstimmen. — Wir schätzen darum die Geburtsgeschichten Matt. 2. und Luc. 2. nicht

gering; im Gegentheil, wir erbauen uns immer aufs Neue an ihrer kindlichen und tiefpoetischen Darstellung.»

Was des Erlösers Lebens-Ausgang betrifft, so ist tiefe Sündenerkenntniss die erste Stufe, auf welche die gläubige Betrachtung des Todes Jesu hinführt. Die zweite Stufe ist der Glaube an ihn, als den Erlöser. Dieser Glaube führt uns zur innigsten Gemeinschaft mit ihm, wodurch Sein Leben unser Leben, Sein Leiden und Sterben unser Leiden und Sterben, Sein Ich unser Ich wird. «Kraft dieser Gemeinschaft und Glaubens-Solidarität mit Christus ist das erlösende und versöhnende Sterben Christi für mich eine Wahrheit geworden. Diess ist die Genesis des Glaubens an Christi Erlösungstod.» —

Die Auferstehung Jesu ist für das religiöse Bewusstsein als Thatsache nicht bedeutungslos. Denn sie ist nicht nur eine vergangene, sondern eine ewig gegenwärtige, in alle Zeiten herabreichende Thatsache. Indessen ist die Auferstehung Christi nicht so zu verstehen, dass er mit einem ganz materiellen und betastbaren Körper auferstanden und den Seinen erschienen sei, vielmehr haben wir uns den auferstandenen Christus nur mit einem geistlichen oder verklärten Leib zu denken. «Nicht daran hat sich der christliche Glaube an den auferstandenen Christus zu heften, dass Er materiell und handgreiflich — dass Er da und dort erschienen sei, sondern daran **dass** Er auferstanden ist und lebt und wir mit ihm.» —

Die Fragen nach dem Eingang und nach dem Ausgang des Lebens Jesu führen nun auf die **Frage nach dem Wunder.** Was ist das Wunder? Nach der heil. Schrift steht der Begriff des Wunders nicht im Gegensatz zur Naturordnung, sondern das Wunder ist «ein solches Ereigniss, durch welches die rettende, schützende und richtende Macht Gottes sich ganz besonders erwiesen hat.» Von den in der Bibel berichteten Begebenheiten, die eine Durchbrechung der Naturordnung scheinen, gehören gar viele einer religiös-poetischen Darstellung oder der Sage

an. Die Heilungswunder Jesu sind bedingt durch die Glaubensreceptivität derer, die sie erfahren (d. h. sie sind psychologisch vermittelt). Jesus selber will seine Thaten so angesehen wissen, dass in denselben nicht sowohl das Uebernatürliche und Wunderbare als das Heilskräftige der wahre Beweis für seine Messianität ist. «Wir sollen überhaupt in den Wundern des alten und neuen Testaments weniger das Uebernatürliche, die Ueberschreitung der Naturgesetze, als vielmehr die Heilsthaten des Herrn suchen und finden. In diesem Sinne sind sie erzählt, in diesem Sinne wollen sie vom Leser verstanden sein.»

Allein die biblischen Autoren erzählen doch und wollen übernatürliche Thatsachen erzählen. Wie steht es denn mit diesen? — «Ohne allen Rückhalt müssen wir aussprechen, dass wir uns zu den biblischen Wundern ganz anders verhalten als die Alten.» Die Ergebnisse der Astronomie, der Geologie und Physiologie haben es den Kindern des neunzehnten Jahrhunderts schwer gemacht, an Wunder zu glauben. Aber ob auch schwer, so doch nicht unmöglich. Denn noch immer gibt es Erscheinungen, die wir relative Wunder nennen können. So ist die Pflanze ein Wunder gegen das Mineral, das Thier ein Wunder gegen die Pflanze, der denkende Mensch ein Wunder gegen das Thier u. s. w. Aber auch noch grössere Wunder können wir nicht wegleugnen, nämlich die Uebergänge vom Nichtsein zum Sein. Die Annahme eigentlicher Schöpferacte ist ein unabweisbares Postulat des Denkens. Das Schöpfungswunder muss anerkannt werden. Und wie auf dem Gebiete der Natur, so gibt es Wunder des Uebergangs vom Nichtsein zum Sein auch auf dem Gebiete des Geistes. Ein solches Wunder ist die Bekehrung des einzelnen Menschen, ein solches die Neuschöpfung der Welt durch Christum. — Wohl war Christus ein Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden. «Aber dass dieser Menschensohn so heilig und so hoch war, dass er die strengsten For-

derungen, die gewaltigsten Wahrheiten ohne Anmassung und Härte aussprechen konnte und in dieser seiner Höhe und Heiligkeit doch so weich, so von Herzen demüthig und mitleidig — das ist das Geheimnissvolle, das Wunder seiner Person. — Diese Persönlichkeit ist das Wunder aller Wunder im Reiche des Geistes, wie die Schöpfung das Wunder aller Wunder ist im Reiche der Natur.» —

— Aber ist denn die hier dargestellte neue Theologie nicht eine ganz andere als die alte? Allerdings ist sie eine andere und sie muss eine andere sein, diess wird im letzten, **Glauben und Wissenschaft** betitelten Abschnitt nachzuweisen gesucht. Und warum muss denn die neue Theologie eine andere als die alte sein? Weil jene, bei all' ihren Vorzügen doch noch Mängel hat, gegen die man sich nicht verblenden kann, — weil die geschichtliche Fortentwicklung einen gänzlichen Umschwung der christlichen Wissenschaft herbeigeführt hat. Wohl war die Reformation zunächst eine religiöse That, «aber der Herzensglaube hat den Trieb in sich, verständiges Bewusstsein und Lehre zu werden.» Die reformatorischen Bekenntnissschriften sind hienach das Produkt zweier Factoren, des Herzensglaubens und der Verstandesbestimmungen über diesen Glauben. Der letzte Factor, der Verstand, gewann aber allmählich die Uebermacht, ja er erlangte zuletzt die Alleinherrschaft. An die Stelle des lebendigen, seligmachenden Glaubens wurden die Verstandesbestimmungen über den Glauben gesetzt. Die Folge hievon war zunächst die Gegenwirkung des religiösen Gemüths im Spener'schen Pietismus und sodann die Emancipation des Verstandes und Denkens von den Fesseln der kirchlich ausgebildeten Lehre im Rationalismus. Das Hauptstreben der neueren Theologie geht nun dahin, eine principielle Versöhnung von Glauben und Denken herbeizuführen. Sie muss diess thun, denn der sittlich gebildete Mensch muss glauben, er muss denken und er kann den Widerspruch zwischen beiden nicht ertragen. Durch die grossartigen Fort-

schritte der Wissenschaften, zumal der Naturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten ist aber dem Denken eine Ueberfülle von Stoff zugeführt worden. Die Wissenschaft hat eine Unmasse von Thatsachen zu Tage gefördert, die mit dem herkömmlichen Kirchenglauben nicht vereinbar sind. Wie nun den Glauben retten, da doch der Mensch glauben muss? Man konnte, wie die alte Orthodoxie die Richtigkeit dieser Thatsachen bekämpfen; allein die Thatsachen wurden eben immer allgemeiner anerkannt und behielten zuletzt doch den Sieg. — Man konnte ferner die neuen Ergebnisse der Wissenschaft ignoriren und gleichwohl die Wahrheit der Kirchenlehre behaupten; allein dadurch wäre ein verhängnissvoller Dualismus von Wahrheiten entstanden. Daher blieb nur die Vermittlung übrig. Und die Aufgabe der neueren Theologie ist keine andere, als an der Versöhnung von Glauben und Wissenschaft zu arbeiten.

Welches ist nun aber das Princip, von dem diese Versöhnung von Glauben und Wissen ausgehen soll? Es ist das Anselmische: *Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* Unter Glauben ist aber zu verstehen: «Das heilsbegierige Erfassen des in Christo geoffenbarten Heils». Das Fürwahrhalten wird dadurch nicht ausgeschlossen, es gehört auch zum Glauben, allein es ist nicht das wesentliche, rechtfertigende Moment desselben. «Dieser rechfertigende, principielle Glaube ist sowohl der Trieb zu einem neuen Gehorsam, als zu einem Verständniss der göttlichen Wege und Wahrheiten». Ein höherer Grad von Fähigkeit und Tüchtigkeit die göttliche Wahrheit zu erkennen macht den Theologen. Das *Credo ut intelligam* gilt ihm in besonderem Maasse, daher auch die Aufgabe Glauben und Wissen miteinander zu versöhnen vorzüglich seine Aufgabe ist. Durch diese Versöhnung hat er dem Christenthum die Wissenschaft zu erobern. Es handelt sich für die neue Theologie die Philosophie dem Christenthum zu erobern, indem sie das Denkbedürfniss mit dem Glaubensbedürfniss

so in Einklang zu bringen sucht, dass beide befriedigt werden. Aber die neuere Theologie hat sich auch mit den übrigen Wissenschaften, mit der Geschichte, mit der Archäologie, mit den Naturwissenschaften auseinanderzusetzen und sie dem Christenthum zu erobern. Denn «es ist eine Gewissens- und Lebensfrage für die Theologie, ob zwischen dem christlichen Glauben und der neueren Wissenschaft ein Zusammenhang, ein Friede möglich sei». Der Glaube hält ihn für möglich, diesen Frieden, nur der Unglaube ist es, der daran zweifelt.

Diese Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu vollbringen, diess ist vor allem die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen, der Universitätslehrer. Diess veranlasst den Verfasser zum Schlusse über das Verhältniss der theologischen Facultät zur Kirche sich auszusprechen (pag. 66—74). Soll der theologische Lehrer nach einer Versöhnung von Glauben und Wissen streben, so kann er seinen Schülern nicht bloss die fertigen Sätze der Kirchenlehre mittheilen, vielmehr muss er die Glaubensurkunden mit dem Denken durchdringen, um den lebendigen Zusammenhang zwischen dem Christenthum und den übrigen Gebieten menschlicher Erkenntniss herzustellen und zu erhalten. Denn er kann bei seinen Zuhörern weder den naiven Kinderglauben, noch auch den lebendigen Erfahrungsglauben voraussetzen. Entweder stehen sie auf dem Standpuncte der blossen Pietät gegen die Kirchenlehre, oder aber auf dem des Zweifels an derselben. Es ist daher, besonders bei den (wohl die grosse Mehrzahl bildenden) Letzten nöthig, mit Verstandesbeweisen zu arbeiten, — es ist nöthig, das Glaubens- und das Denkbedürfniss zugleich zu befriedigen. Der Katheder kann desswegen nicht die Erbauung, er muss vielmehr die erkenntnissmässige Ueberzeugung zu seinem Hauptzweck machen. Denn bevor man die Wirkungen der christlichen Wahrheit erfahren kann, muss man davon überzeugt sein, dass die christliche Lehre Wahrheit sei. Ist aber der Lehrer von einer lebendigen Ueber-

zeugung erfüllt, dann wird er erbauen auch da, wo er nicht zunächst auf Erbauung ausgeht.

Und wenn zwischen den theologischen Studien und dem practischen Amte des Geistlichen eine gewisse Disharmonie waltet, so kommt sie hauptsächlich von dem Zustande der Krisis her, in welcher sich dermalen Theologie und Kirche befinden. Diese Krisis hat die starre Orthodoxie, nicht aber die freie Theologie verschuldet. — Die Disharmonie zwischen Studien und Amt hängt aber auch von der Alters- und Bildungsstufe der jungen Geistlichen ab. Denn auch zur Zeit, da die Orthodoxie alleinherrschend war, — auch damals wurden manche Theologen in jüngeren Jahren bis an die Grenze des Unglaubens getrieben. Von diesen sind Manche erst durch die freie Theologie dem Glauben wieder gewonnen worden und so wird auch jetzt die freie Theologie suchende Gemüther zum Glauben führen. Denn wohl lehrt sie auf ihren Kathedern Manches, was der practische Geistliche nicht unmittelbar verwenden kann, allein durch diese Specialitäten sucht sie immer tiefer in das Verständniss der Schrift und der christlichen Wahrheit hineinzuführen. Auch muss der Diener der Kirche im Nothfall im Stande sein, auf alle Fragen und Einwürfe des Zweifels zu antworten. Um diess thun zu können, muss er auch den Zweifel und seine Gründe kennen lernen. Der Verfall der freien, wissenschaftlichen Bildung hat der Kirche am meisten geschadet und durch nichts kann diese so sehr gebaut werden, als durch die «gegenseitige Durchdringung lebendigen Glaubens und gründlicher Wissenschaft». Unheilvoll wäre ihr daher ein Riss zwischen Glauben und Wissenschaft, denn nicht allein soll diese jenem, sondern auch jener dieser nicht entfremdet werden. Ueber den rein religiösen Glauben hat wohl auch der nicht theologisch Gebildete das Recht zu urtheilen, nicht aber über Dinge, wozu positive theologische Kenntnisse erfordert werden. Die Verwechselung des Religiösen mit dem Theologischen kann nichts Gutes stiften. Glaube und Wissenschaft sollen wohl versöhnt,

aber nicht in unklarer und falscher Auffassung verwechselt werden. «Zur wahren Versöhnung von Glauben und Wissenschaft, von Religion und Theologie, ist vor Allem erforderlich die klare Unterscheidung und Auseinandersetzung beider. Nicht allein das Recht des religiösen, auch das Recht des wissenschaftlichen Gewissens soll bei der Versöhnung gewahrt bleiben. — «Wohl soll die wissenschaftliche Anstalt der Kirche Christi dienen, aber dieses kann sie nur dann recht, wenn sie nicht ihre Schleppträgerin, sondern ihre Fahnenträgerin ist. — Uebrigens bleibe es bei dem alten Spruch des heiligen Augustinus: *„In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“*. So sei es!» —

Viertes Kapitel.

Der Gewinn eines langen Kampfes.

Es ist ein sehr oft gebrauchtes Bild; wir wenden es gleichwol noch einmal an: Wer eine Reise macht, der blickt wohl, wenn er auf einer Anhöhe angelangt ist, die ihm eine Aussicht rück- und vorwärts gewährt, — der blickt wohl eine Weile zurück auf den Weg, den er bereits zurückgelegt, der ruht wohl eine Weile aus und frägt sich, wie weit er bis dahin gekommen, wie weit er noch zu gehen habe, bis er sein Ziel erreicht. — Ahmen wir des Wanderers Beispiel nach! Die freie Theologie in der Bernischen Kirche hat jetzt gleichfalls eine Höhe erklommen. Oben auf dem Hügel

angelangt ruht sie eine Weile aus. Die ihrer Fahne folgen — manche unter ihnen sind wohl bis dahin unbewusst, wie im Traume mitgegangen, — sie sehen sich nun nach dem zurückgelegten und noch zurückzulegenden Weg um. Und siehe da! Auffallende Erscheinung! Während sie da auf der erklommenen Anhöhe sitzen und eine Weile von den Beschwerden der Reise ausruhen, da zeigt es sich mit einem Male, dass die Leute uneinig sind! — Seltsam! Wie kommt das? Haben sie sich denn nicht alle um die gleiche Fahne geschaart? Waren sie denn bis dahin nicht alle einig? — Ja und Nein. Darin waren sie alle einig, dass es hohe Zeit sei aus dem Babel der Orthodoxie auszuziehen, — darin waren sie alle einig, dass Fortschritt ein unabweisbares Postulat der Zeit sei. — Aber bis wohin? Wo liegt denn das Ziel? Diese Frage hatten die Leute noch nicht miteinander besprochen. Auf dem Hügel angelangt drängt sie sich ihnen aber unwillkürlich auf. Und da zeigt sich die Uneinigkeit. — «O seid einig, seid einig! Eintracht macht stark». Der Ruf ist umsonst. Die Leute hören nicht darauf, sie nehmen's nicht zu Herzen. — «Wir sind zu weit gegangen, das Ziel liegt hinter uns, wir sind über dasselbe hinaus!» so rufen angsterfüllt einige wenige aus und schicken sich an mit unsicheren Schritten die Rückreise bis zum vermeintlichen Ziele anzutreten. — Lass sie fahren, sie sind blinde Blindenleiter! — Die übrigen Alle schauen zwar hin nach dem schönen Hügel, der noch in unermesslicher Ferne zu liegen scheint. War das nicht das Ziel, welches sie bei ihrem Auszug ahnten und suchten? Ah, das war es wohl, aber die grosse Mehrzahl ist von der Reise müde geworden, sie möchte nun ausruhen, möchte gerne das Ziel schon erreicht haben. Was der Mensch sehnlich wünscht, das glaubt er auch und er glaubt es gerne. Ein paar Mitreisende werfen die Frage auf, ob nicht etwa hier das Ziel sei? Die zuerst nur schüchtern aufgeworfene Frage zündet plötzlich wie das vom Himmel regnende Feuer die Gegend von Sodom und Gomorrha anzündete. «Ja wohl, hier ist es, das Ziel, das wir

suchten! Bis hieher und nicht weiter! Hier ist gut sein, lasset uns Hütten bauen!» So rufen die Meisten mit scheinbarer Begeisterung aus, legen die Fahne, worauf mit grossen Zügen das Wort: Forstchritt geschrieben steht, bei Seite und erheben eine andere etwas dunklerer Farbe mit der freilich nicht so in die Augen fallenden Inschrift: Stillstand in die Höhe. Sie bleiben in der Mitte. — Nur einige wenige scheinen durch das was hier vorgeht nicht befriedigt zu sein. «Wir müssen noch weiter», rufen sie aus, «Tabor ist es nicht, das endliche Ziel, welches zu verfolgen wir berufen sind!» — Finstere Gesichter, taube Ohren, spottende Antworten! — «Wie, ihr wolltet noch weiter gehn? Auf dem Hügel dort mag es wohl noch schöner sein als hier. Sehet ihr aber dort den grauenvollen Garten nicht, durch den ihr gehen müsstet, den Garten, der euch blutige Thränen auspressen würde! Sehet ihr dort etwas weiter den umnachteten Hügel nicht, auf dessen Scheitel ein Kreuz aufgepflanzt ist? Ihr werdet da nicht vorbeikommen, ohne an dem Kreuze euer Leben zu verbluten!» — So ruft man den wenigen Kühnen zu, um sie von ihrem Vorhaben abwendig zu machen. Umsonst! Muthig und fröhlich heben sie die bei Seite gelegte Fahne des Fortschrittes wieder hoch in die Lüfte empor, mit dem lauten Rufe: «Und ob ich schon wanderte im finsteren Thale fürchte ich doch kein Unglück, denn du, o Gott, bist bei mir, dein Stecken und dein Stab trösten mich», — mit diesem Rufe gehen sie unerschrocken weiter. — — Fahret hin, fahret hin im Namen des Herrn! Fürchtet euch nicht, denn wohl liegen noch ein Gethsemane und ein Golgatha auf euerem Wege, — aber jenseits des Gartens der Thränen liegt der Garten des Triumphes, — jenseits des Hügels des Todes liegt der Hügel der Himmelfahrt. O so fahret hin, fahret hin! Ihr habt das gute Theil erwählt, das Euch nicht genommen werden wird! — —

Ist es etwa reine Dichtung, was wir da niederschreiben? — Nein, es ist keine reine Dichtung, auch ist es nicht Wahrheit

und Dichtung, es ist lauter Wahrheit. Aber freilich, Wahrheit im Bilde. Es ist ein getreues, nach der Natur gezeichnetes Gemälde der freien Theologie in der bernischen Kirche. Das Loos der Wanderer — es ist ihr Loos, der Wanderer Trennung ihre Trennung. Wir haben nicht gedichtet, wir haben nur gemalt. —

— Den Hügel hatte die freie Theologie erklommen mit der Schrift Immer's, die wir nun ziemlich eingehend und — wie wir uns dessen bewusst sind — in treuen Zügen unsern Lesern vor Augen geführt. Wie wir bereits bemerkt haben, hat diese Schrift eine Weile den Streit suspendirt. Niemand erhob sich energisch und entschieden dagegen. Diess zu thun, wäre freilich auch keine leichte Aufgabe gewesen. Denn — und wer hätte es nicht schon aus unserer Analyse gemerkt? — es ist hier alles wohl durchdacht und erwogen, dazu ist der Ton so mild und so friedlich — man möchte sagen, es leuchte beim ersten Blick ein, dass diess nicht eine Streit-, sondern eine Verantwortungsschrift ist. Persönlich getroffen konnte sich durch dieselbe niemand fühlen. Die Wärme der Ueberzeugung, die das Schriftchen von Anfang bis zu Ende athmet, konnte auch ihres Eindrucks wohl nicht verfehlen. Was aber die Hauptsache ist, es wird hier mit Gründen gefochten, mit wissenschaftlichen und religiösen Gründen gekämpft. Nur zu klar musste es den Gegnern der Facultät sein, dass sie hier das Spiel verloren, — dass sie nicht bloss keine gleichschneidenden Gegenwaffen, sondern nicht einmal einen Schild besässen, um sich vor solchen Streichen zu schützen. o zogen sie sich in die Stille zurück, soweit überhaupt bei den Glaubensfanatikern von einer Stille die Rede sein kann. Wahrscheinlich haben ihrer Mehrere in stolz-demüthiger Resignation bei sich gesprochen: «Wir wollten Babel heilen, aber sie ist nicht heil geworden; verlasst sie und lasst uns gehen ein jeglicher in sein Land. Denn es reichet bis an den Himmel ihre Missethat, bis zu den Wolken erhebt sich ihr Unglaube».

Somit zeigt uns die Schrift Immer's gewissermassen das

Resultat des langjährigen Kampfes. Sie zeigt uns, was die freie Theologie bis dahin in der Bernischen Kirche errungen, was ihr noch zu erringen übrig bleibt. Suchen wir uns daher, bevor wir weiter gehen, darüber zu orientiren.

Legt man dieser Schrift einen wissenschaftlichen Maassstab an, so wird man darüber urtheilen müssen: Es ist Alles sehr schön und mit grosser Gewandtheit gesagt, hingegen wesentlich Neues dürfte kaum etwas darin enthalten sein. Allein einerseits hat es mit dem Neuen eine gar eigene Bewandtniss. Das Prädicat neu ist nämlich ein höchst relatives. Neu ist uns das, was uns noch unbekannt war. Vielleicht ist es aber schon längst dagewesen und also im Grunde doch alt. Des absolut Neuen gibt es, besonders in der theologischen Wissenschaft, so minim wenig, dass der Vorwurf eine theologische Schrift enthalte nichts Neues nur ein Beweis für die Unwissenheit des Beurtheilers ist. Da nun Immer nicht zunächst für Theologen schrieb und zudem bei Weitem nicht alle, die als Geistliche functioniren den Namen Theologen verdienen, so dürfte man denn doch sagen, des relativ Neuen enthält diese Schrift doch ziemlich viel.

Andererseits tritt dieselbe nicht mit dem Anspruch auf, eine wissenschaftliche Arbeit sein zu wollen. Es wäre daher ungerecht, wollte man sie als eine solche beurtheilen. Für den inneren Entwicklungsgang der freien Theologie ist dieselbe freilich von keiner besonders hohen Bedeutung. Um nicht von dem zu reden, was zur Zeit ihres Erscheinens rings umher geschah, so waren auch in Bern Lutz ebenso weit, Usteri, Schneckenburger und Zeller wohl noch weiter auf dem Wege des freien Denkens und Forschens gekommen, als diess hier der Fall ist. Allein ihre Ansichten dürften sich bis dahin in der bernischen Kirche kaum den Weg über die eigentlich wissenschaftlichen Kreise hinaus gebahnt haben. Hier aber werden die Hauptresultate und die Tendenz der freien Theologie dem gesammten Publicum vor Augen gelegt. Und da Immer's Schrift bis dahin keine bedeu-

tende und entschiedene Gegner, wohl aber eine Unzahl von Beipflichtenden und manche Bewunderer fand, so sollten wir das Recht haben, die in derselben ausgesprochenen Ansichten als solche anzusehen, welche die Bernische Kirche unangefochten in ihrem Schoosse duldet.

«Sollten wir das Recht haben», sage ich mit Wohlbedacht und nicht: «haben wir das Recht». Denn *duo si faciunt idem non est idem;* diess Sprüchwort findet auf gar viele Fälle seine Anwendung. Wem es einzig und allein um Wahrheit zu thun wäre, der müsste freilich nur darnach fragen was gesagt wird, nicht aber darnach wer es sagt. Allein nicht umsonst hebt der erste freie Theologe der christlichen Kirche besonders hervor, dass bei Gott kein Ansehen der Person gelte. Wir Menschen sind nun einmal so, dass uns das Wer fast ebenso wichtig, ja gar oft noch viel wichtiger ist, als das Was. Und diess war denn auch hier der Fall. Wäre auf dem Titelblatt ein anderer Name gestanden, das Schriftchen hätte, auch bei ganz gleichem Inhalte, unzweifelhaft ein etwas anderes Schicksal gehabt. — Doch wir wollen nicht ungerecht sein. Wir müssen noch ein drittes hinzunehmen, wonach ebenfalls gefragt wird, nämlich das Wie. Denn — *c'est le ton qui fait la chanson.* Und hier ist der Ton allerdings, wie bereits gesagt, so mild und so versöhnend, dass vielleicht Mancher, der nach dem Wer nicht viel fragte, doch bei dem Wie das Was weniger beachtete und es sich eher gefallen liess.

Käme es hingegen einzig und allein auf das Was an, wie diess, zumal bei so wichtigen Fragen, doch der Fall sein sollte, — käme es allein auf das Was an, dann könnten wir hier unsere Darstellung mit der wohlthuenden Bemerkung beschliessen: Hiemit hatte die freie Theologie in der Bernischen Kirche einen vollständigen Sieg erkämpft und gelangte in derselben zur Herrschaft. Denn sie, die freie Theologie, sie hat keine andere Principien aufgestellt, will keine anderen aufstellen,

als die, welche hier so schön ausgesprochen sich finden. Einige weitere Consequenzen hat sie allerdings daraus gezogen; wir sollten aber meinen wer ein Princip aufstellt, der müsse sich auch — zwar nicht alle Consequenzmachereien, wohl aber — die sich aus demselben nothwendig ergebenden Consequenzen gefallen lassen. Und was die freie Theologie seither in der bernischen Kirche ausgesprochen, — es sind eben Consequenzen der von Immer aufgestellten Principien. Er selber hat sie freilich nicht gezogen und sie, als Andere diess thaten, theilweise desavouirt, denn — «der Thränengarten und der Todeshügel liegen dazwischen.» — — —

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die von Immer ausgesprochenen Ansichten. Wir beginnen hiebei mit dem Punkte, der am Meisten geprüft zu werden verdient, weil er auch nachher die Hauptrolle spielte, während hingegen die übrigen nur kurz berührt zu werden bedürfen.

Was ist die Bibel? Sie ist «Gottes Wort (p. 5), ein göttliches Buch (p. 15), Offenbarung des Heilsrathes Gottes (p. 21), die Wahrheit in Knechtsgestalt» (p. 22). Das sind die Definitionen, welche Immer uns an die Hand gibt. Davon sind die erste und die dritte, wenn auch nicht ganz unrichtig, so doch ungenau und nicht genug präcisirt, die zweite und die vierte gar zu vag. — Die Bibel ist Gottes Wort («warum glaubst du, dass die heil. Schrift Gottes Wort sei?» p. 5): — nein, das ist sie nicht. Selbst der Verfasser wird diess nicht im Ernste behaupten. Es sollte denn doch nicht mehr unter Theologen darüber gestritten werden dürfen, dass die Schrift nicht Gottes Wort ist, sondern dass sie Gottes Wort enthält. Denn die Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes darf wohl als allgemein anerkannt betrachtet werden. Gibt ja selbst der, doch gewiss streng bibelgläubige Ebrard zu: «es ist ganz richtig zu sagen: die Schrift enthält das Wort Gottes»[1]). — Wenn der Begriff Wort Gottes so ge-

[1]) Ebrard, Christliche Dogmatik, 2. Aufl. I, S. 38.

fasst wird, dass er «das Bewusstsein kund gibt, dass wir in der Sammlung der biblischen Schriften eine Ueberlieferung besitzen, welcher sich der lebendige Geist und Inhalt der göttlichen Offenbarung thatsächlich in der Weise einverleibt hat, wie es in dem Begriffe geschichtlicher Urkundlichkeit bezeichnet ist», so dass «der Satz: die heil. Schrift ist «Gottes Wort», weit entfernt, die heiligen Schriften der Christenheit als ausgenommene bezeichnen zu wollen von der allgemeinen Natur solcher Schriften, die in irgend einem Sinne als Geschichtsurkunden dienen, stellt vielmehr, richtig verstanden, sie ausdrücklich unter diesen Begriff von Geschichtsurkunden[1])», — wird der Begriff Wort Gottes so gefasst, dann hat er allerdings seine Richtigkeit. Da aber dieser Begriff gewöhnlich in einem ganz anderen Sinne genommen wird, nämlich als «ein wunderbarerweise von Gott dem heiligen Geiste für die Menschen buchstäblich dictirtes Wort»[2]), so sollte diese Ausdrucksweise, zumal in populären Schriften, entweder gänzlich vermieden, oder aber scharf abgegrenzt werden.

Es ist freilich wohl nicht zu bezweifeln, dass Immer jene Bezeichnung nicht in letzterem, sondern in ersterem Sinne genommen wissen will und dass wir es hier nur mit einer ungenauen Ausdrucksweise zu thun haben. Aber auch die, noch besonders hervorgehobene Definition der hl. Schrift als Offenbarung des Heilsrathes Gottes, — auch diese Definition leidet am gleichen Gebrechen. Denn es werden hiemit zwei Begriffe indentificirt, die keineswegs identisch sind. Die hl. Schrift ist nicht selber Offenbarung, sondern sie enthält die Urkunden derselben. Es ist diess ein so allgemein anerkannter Satz, dass es überflüssig wäre denselben des Nähern nachzuweisen. Wir fügen daher nur noch die Worte eines Theologen bei, dessen Schrift hierüber Immer doch nicht unbenützt gelassen und dessen Ansichten er am allerwenigsten

[1]) Weisse, Philosophische Dogmatik, I, S. 124 vgl. III, S. 484 ff.

[2]) Rothe, Zur Dogmatik, S. 162.

wird bestreiten wollen. Röthe sagt: «So unklar das Verhältniss der Bibel zum Worte Gottes ist, so klar ist ihr Verhältniss zur Offenbarung: sie ist die Urkunde über dieselbe. Sie steht also freilich in einem sehr wesentlichen Verhältniss zur Offenbarung, aber diese selbst ist sie nicht»[1]. Was für Folgerungen sich daraus ergeben, haben wir anderweitig nachgewiesen[2]. Billig fragen wir aber: woher diese ungenaue Ausdrucksweise? Aus Unbedachtsamkeit gewiss nicht. Denn Immer ist nicht der Mann, der nicht jeden Satz, den er schreibt, genau überlegte. So werden wir denn in dem oben erwähnten Melanchtonscharakter die Quelle davon suchen müssen. Der Verfasser hat sich unzweifelhaft aus Aengstlichkeit so äusserst schonend und unbestimmt ausgedrückt. Auch der Ausdruck die hl. Schrift sei ein «göttliches Buch» ist ebenso unbestimmt, während der letzte, sie sei «die Wahrheit in Knechtsgestalt» vielleicht ein räthselhafter genannt werden darf. Aus diesen positiven Bestimmungen können wir die wahre Ansicht des Verfassers über die hl. Schrift nicht mit Gewissheit entnehmen. Sehen wir uns daher nach anderen um!

Die Bibel ist ein Buch, in welchem sich «unverkennbare menschliche Mängel, verschiedene individuelle und zeitliche Eigenschaften ihrer Verfasser, einzelne Widersprüche in der Darstellung, logische und sprachliche Fehler im Ausdruck, viele und mannigfaltige Menschlichkeiten vorfinden», (S. 11—14). Mit diesen Bestimmungen werden wir nun einen bedeutenden Schritt weiter geführt. Die Bibel ist also ein rein menschliches Buch und wie alles Menschliche der Unvollkommenheit unterworfen. Sie kann sonach nicht auf übernatürliche Weise entstanden sein. Dass diess des Verfassers Meinung ist, geht aus seiner offenen und entschieden Polemik gegen die kirchliche Inspirationslehre

[1] a. a. O. S. 166. vrgl. überhaupt S. 157—170.

[2] In meiner Schrift: Streitblätter zum Frieden, S. 50—57, womit zu vergleichen: Sulze, Bibel und Bekenntniss, S. 65 ff. desselben: Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre, 2. Aufl. S. 197 ff.

hervor. Und wenn vollends mit eben solcher dankbarer Offenheit ausgesprochen wird, «dass die Bibel wie jede andere schriftliche Urkunde des Alterthums zu behandeln sei» (S. 23), so liegt es auf der Hand, dass wir uns hier ganz und gar auf dem Boden der freien Theologie befinden. Ja, es will uns vorkommen, als sei hiemit noch mehr gesagt, als wenn wir uns dahin aussprachen: «Der Bibel gegenüber nehmen wir zunächst gerade die nämliche Stellung ein, die wir jedem andern Produkte des sittlich-religiösen Geistes gegenüber einnehmen.»[1]) — Wenn ferner beigefügt wird, der Sinn und Geist der heiligen Schriftsteller sei ein höherer, ein göttlicher, so wird diess wohl keine Theologie, wenn auch noch so frei, — keine Theologie, die sich eine christliche nennt wird diess in Abrede stellen. Denn nicht die Göttlichkeit des sittlich-religiösen Inhaltes, sondern einzig und allein die Uebernatürlichkeit der Entstehung biblischer Bücher ist es, was die freie Theologie negirt, und dass Immer hierin mit derselben Hand in Hand geht, diess geht aus seinen Worten deutlich genug hervor.

Ueber die Auctorität der Schrift hat sich Immer nicht deutlich ausgesprochen. Wenn er indessen den Geist Gottes in uns über die Schrift stellt (S. 6), wenn er den Grund unseres Glaubens an die Göttlichkeit des sittlich-religiösen Schriftinhaltes nur in der eigenen Erfahrung sucht, so wird damit factisch der heil. Schrift keine Dignität objectiver Auctorität zuerkannt. Die letzte Auctorität ist auch nach Immer der Geist Gottes in uns. Wenn Immer (S. 6) sagt: «der heil. Geist steht uns höher als die heilige Schrift, nicht sofern derselbe in uns, — sondern sofern er Gottes Geist ist», so ist nach unserer Ansicht der gleiche Gedanke darin ausgesprochen, den man sonst mit den Worten ausgedrückt hat: «Auctorität ist jedem sein eigener Geist, — aber

[1]) Meine Streitblätter zum Frieden, S. 9.

dass dieser Geist mit göttlichem Inhalt sich fülle »[1]). Doch wir wollen hier nicht vorgreifen. Diese Frage wird uns später noch beschäftigen. Wir nehmen einstweilen nur von der Behauptung Immer's Act und freuen uns, dass der Gewinn der freien Theologie nach ihrem langen Kampfe in Betreff der Lehre von der hl. Schrift so gross ist, dass sie hierin nicht mehr nach neuen Eroberungen, sondern nur noch nach Verwerthung des Eroberten zu streben bedarf. Sie braucht über diesen Punct nicht mehr wesentlich Neues zu sagen, sondern nur noch das bereits Gesagte zu verschärfen und die Consequenzen daraus zu ziehen.

Das Gleiche gilt von den übrigen Puncten, die wir hier nur noch kurz berühren wollen. So hoch Immer Christus stellt, wir kommen doch nicht über das echt Menschliche seiner Person hinaus. Die Gottheit Christi in vorweltlich-metaphysischem Sinne ist thatsächlich aufgegeben. Thatsächlich, nicht ausdrücklich, denn auch darüber hat sich Immer mit äusserster Vorsicht ausgedrückt. Allein schon die Läugnung der wunderbaren Geburt (S. 32 ff.) involvirt die Läugnung der metaphysischen Gottessohnschaft. Denn existirte Jesus schon vorher, wie die alte Kirchenlehre annimmt, dann — mag man traducianisch oder creatianisch denken — dann konnte er nicht erst gezeugt werden. Ward er aber menschlich gezeugt, dann existirte er vorher nicht. Das « Empfangen von dem heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau » ist die schlechthin nothwendige Consequenz der kirchlichen Lehre von Christi metaphysischer Gottheit. Wird jenes beseitigt, so ist Christus nicht mehr der schon vorher, von Ewigkeit persönlich existirende Gottessohn, der zum Menschensohne ward, sondern er ist der Menschensohn, der durch seine sittliche Reinheit und Kraft zum Gottessohn wurde. Seine Gottheit ist dann nicht mehr metaphysischer, sie ist ethischer Art. Immer hat sich diess wohl nicht verborgen, auch behauptet er

[1]) Langhans, der Religionsunterricht etc. Schutz- und Trutzschrift. S. 23.

nirgends das Gegentheil; er hebt nur in vielleicht potenzirten Ausdrücken das Positive seiner Ansicht hervor, die Schärfe der Negation bleibt aber noch verhüllt[1]). Die freie Theologie hat nur noch die Hülle zu entfernen.

Deutlicher wird die leibliche Auferstehung Christi geläugnet. « Ich kann mir den auferstandenen Christus nicht mit einem materiellen und betastbaren Körper, sondern nur mit einem geistlichen oder verklärten Leib denken », sagt Immer (S. 42. 43). Das heisst aber doch: der in das Grab gelegte Leib ist nicht wieder lebendig geworden. Denn dieser bestand aus Materie, der Leib des Auferstandenen aber war immateriell, geistlich. (Die hierin liegende *contradictio in adjecto* geht uns hier nicht an.) Die Materie wird aber nicht Geist. Der materielle Leib geht in Verwesung über — also auch der Leib Christi. Wie sich Immer den Vorgang denkt, können wir uns nicht recht anschaulich machen. Vielleicht stimmt er wie wir mit Weisse überein, dass die Auferstehung Christi, oder richtiger gesagt, seine Erscheinungen an die Jünger als **ein gottgewirktes Gesicht** anzusehen sei[2]), denn dass Immer der blossen Visionshypothese beipflichte, können wir nach seiner Ausdrucksweise nicht glauben. Mag er sich aber die Sache so oder anders denken, — wir alle, die wir keine Wiederbelebung des gekreuzigten Leibes annehmen, wir sollten den missverständlichen und irreführenden Ausdruck « Auferstehung » vermeiden, oder aber offen es aussprechen, dass wir darunter nicht die Wiederbelebung des materiellen Leibes des Gekreuzigten verstehen.

Der Verfasser sollte diess um so mehr thun, als auch in seinem System das Wunder keinen Platz findet. Denn was er relative Wunder nennt, das sind keine Wunder im herkömmlichen Sinne dieses Wortes. Seine ganze Darstellung zeigt, dass

[1]) Vrgl. jedoch S. 54: „Dennoch war Christus ein Mensch." Vrgl. auch S. 55, und unsere obige Analyse. —

[2]) Weisse, Philosophische Dogmatik, III S. 49.

er dem Satze beistimmt: «Einzelne Wunder als Durchbrechung oder als Beseitigung des Naturzusammenhangs gibt es nicht, hat es nie gegeben, kann es nicht geben.»[1]) Und Wunder, die in Gemässheit des Naturzusammenhangs geschehn — man mag sie Wunder nennen, allein mit eben so viel Recht wird man sagen können: das sind Wunder, die keine Wunder sind.

Doch nein! Immer nimmt nicht nur relative, er nimmt auch eigentliche Wunder an. «Das Schöpfungswunder müssen wir denn also anerkennen» (S. 53). Gewiss! Aber es frägt sich eben doch noch: Wie denkst du dir dieses Wunder, d. h. den Hergang bei der Schöpfung? Etwa als allmähliche Entstehung und Entwicklung? Wir meinen, es werde kein Denkender die betreffende biblische Erzählung buchstäblich nehmen wollen und vielleicht ihrer die Meisten werden im Grunde der Ansicht eines der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart beistimmen, dessen schöne Worte hierüber wir hier anzuführen uns erlauben: «Welchen Anblick würde der Vorgang der Schöpfung einem Geiste dargeboten haben, der so glücklich gewesen wäre ihn zu beobachten? Den Anblick von Dingen, die, weil kein hörbarer Befehl aus einem schon vorhandenen Vorrath heranrief, von selbst aus dem Nichts zu entstehen, oder aus unsichtbarer Verdünnung sich zur Sichtbarkeit zu verdichten schienen; den Anblick von Bewegungen, die, weil kein merkbarer Hauch kam, sie ihnen mitzutheilen, von selbst aus dem innern der Elemente und ihren unsichtbaren Wechselwirkungen zu entspringen schienen; den Anblick von Gestalten endlich, die, weil keine eingreifende Hand ihre Bestandtheile zusammenfügte, durch das wechselseitige Suchen und Finden der Elemente zusammenzuwachsen schienen. In keiner Weise würde sich mithin der Vorgang der Weltentstehung für denjenigen, der sich ihn durchdrungen von göttlicher Schöpferthätigkeit dächte, anders darstellen, als er sich für den

[1]) Meine Streitblätter zum Frieden, S. 80. —

ausnehmen würde, der in ihm nur die Aufeinanderfolge naturgesetzlicher Entwicklungen sähe. Fühlen wir uns daher, von der Erfahrung ausgehend, durch den Zusammenhang der Wissenschaft gezwungen, die Stetigkeit solcher Entwicklungen bis zu den äussersten Anfängen der Welt zurückzuverfolgen, so dürfen wir nicht besorgen, zu einer Auffassung nothwendig gedrängt zu werden, welche die Abhängigkeit der Welt von Gott ausschlösse. Wir langen im Gegentheil bei derselben Endvorstellung an, mit welcher der Glaube an eine göttliche Schöpfung, wenn er seine eigene Absicht versteht, uns von Anfang entgegen kommen muss. Denn eben je reiner und grösser wir diese schöpferische Thätigkeit fassen, um so weniger werden wir erwarten, in irgend einem Augenblick den Finger Gottes noch besonders neben oder zwischen den Erscheinungen zu sehen; vielmehr eben in der Stetigkeit naturgesetzlichen Wirkens werden wir seine Allmacht unscheinbar, aber nicht weniger wirksam gegenwärtig glauben»[1]). Auch Immer, wenn er seinen Lesern die Schöpfungslehre, welcher er huldigt, vor Augen geführt hätte, — er würde ohne Zweifel in der Grundanschauung mit dem gefeierten Göttinger Philosophen übereinstimmen und sein Schöpfungswunder würde sich wohl auch in einen naturgemässen Gang der Entwicklung auflösen. Dazu kommt aber noch Eines. Wie man sich immer den Hergang beim ersten Werden der Dinge denken möge, von einem Wunder in dem vorhin angegebenen Sinne kann da die Rede nicht sein. Denn so lange das Naturgesetz, so lange der Naturzusammenhang selber noch nicht in's Dasein gerufen ward, so lange kann auch von einer Aufhebung oder von einem Durchbruch desselben die Rede nicht sein. Das Wunder kann dann erst eintreten, wenn die endlichen Ursächlichkeiten in ihrem Wirken und Zusammenwirken bereits begriffen sind. Hier erst, also erst nach der Schöpfung

---

[1]) H. Lotze, Mikrokosmus; Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. III. Band. S. 6 f.

entsteht die allerdings nicht leicht zu erledigende Frage, ob es irgend ein Geschehen gebe, das, aus dem Zusammenwirken endlicher Ursächlichkeiten unerklärlich, als unmittelbare Einwirkung der absoluten Ursache[1]), — als ein nicht in Gemässheit des Weltgesetzes stattfindendes Eingreifen Gottes in die Natur aufzufassen sei. Jene Berufung auf das Schöpfungswunder erweist sich daher, näher besehen, als eine feingewählte Ausflucht. Man wagt es nicht, das verwegene Wort, das das im Herzen ruhende Zeitbewusstsein ausdrückt, offen auszusprechen. Und warum nicht? Etwa blos aus feiger Furcht? Es wäre ein ungerechtes Urtheil, wollten wir diese Frage bejahen. Ein frommes Gemüth — und ein solches kann Immer nicht abgesprochen werden, — ein frommes Gemüth scheut sich mehr oder weniger vor der unbedingten Leugnung dessen, was Jahrtausende lang von Unzähligen für unbedingte Wahrheit gehalten wurde, — was Tausende und aber Tausende noch immer für unbedingte Wahrheit halten. Zudem muss allerdings anerkannt werden, dass wir uns hier an der Grenzscheide menschlichen Wissens und Erkennens befinden. Denn der richtige Gottesbegriff sowie auch die philosophische Weltanschauung, — sie zwingen wohl zur Annahme einer unbedingten Stetigkeit der Naturentwicklung, somit zur schlechthinigen Verwerfung einer jeden Weltanschauung, wonach es freie Eingriffe Gottes in den Naturlauf geben soll, — Eingriffe die, ob auch nicht gegen die Naturordnung sind, so doch ausserhalb derselben liegen und nicht eine gesetzmässige Entwicklung derselben genannt werden dürfen. Allein wie ist sie so beschränkt, unsere Kenntniss der Naturordnung, wie enge sind uns hier die Grenzen gezogen! Grossartige Schritte hat zwar die Wissenschaft hierinnen gemacht; gleichwohl aber kann nur blinde Vermessenheit sich rühmen in das Innerste der Geheimnisse des Weltlebens eingedrungen zu sein. Nicht einmal alle Geheimnisse unseres

[1]) Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk. S. 146.

tellurischen Planeten, dieses Tröpfleins im Meere des Weltalls, sind erforscht; — wie viel weniger diejenigen der unzähligen übrigen Körper, die im unermesslichen Raume sich befinden! Wenn daher auch der Glaube gezwungen ist der Wissenschaft die Concession zu machen, dass es kein Geschehen gibt und geben kann, welches etwas anderes als gottgewollte Entwicklung des der Natur immanenten Gesetzes wäre, so wird andererseits die Wissenschaft, wenn sie anders ehrlich sein will, dem Glauben die Concession machen müssen, dass es manches Geschehene geben kann und thatsächlich gibt, welches aus den vom Menschengeiste bis dahin erforschten, ihm bis jetzt bekannten Gesetzen natürlicher Entwicklung nicht erklärt zu werden vermag. Diess dürfte wohl der einzig richtige Standpunct zur Wunderfrage sein. Hienach kann man allerdings, wenn man will, von *relativen* Wundern reden; wo es sich aber um eine Auseinandersetzung mit dem *biblisch-kirchlichen* Wunderbegriff handelt, da ist es ein Postulat der Gewissenhaftigkeit offen es auszusprechen, dass die Wissenschaft Wunder in *diesem* Sinne schlechthin leugnen muss. Und was bleibt dann von den biblischen Wundererzählungen übrig? Es bleiben einige Fragezeichen hinter manchen Berichten von Krankenheilungen übrig. Denn die Gesetze der Krankheiten und der Aufhebung derselben hat die Wissenschaft zu einem guten Theile noch nicht erforscht. Die übrigen Wundererzählungen hingegen, die einen Widerspruch mit *bekannten* Naturgesetzen involviren, sie fallen alle dem Gebiete der Sage anheim.

Diess und nichts anderes ist es, was die freie Theologie in Betreff des Wunders anerkannt wissen will. Und wie verhält sich nun *Immer* hiezu? Er hat sich zwar nicht so offen darüber ausgesprochen, aber seine Ausführungen zeigen, so weit wir urtheilen können, dass er im Grunde die gleiche Anschauung theilt. So weht uns auch hier die reine Luft der freien Theologie entgegen, nur dass der Himmel noch mit etlichen trüben Wolken

überzogen ist und das Sonnenlicht noch nicht in seiner vollen Helle scheint.

Je weiter wir aber in Immer's Schrift gehen, desto mehr wird es helle. Was in dem Abschnitt über Glaube und Wissenschaft gesagt wird, darüber kann die freie Theologie freudig sprechen: «Das einmal ist Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische». Denn auch sie, die freie Theologie, sie will nicht den Glauben untergraben, um eine dünkelhafte, glaubenslose Wissenschaft an dessen Stelle zu setzen, nein! sie hat keinen andern Zweck, als den Glauben zu reinigen, fortzubilden, ihn mit der Wissenschaft principiell zu versöhnen; — sie verfolgt keine andere Tendenz, als die, jene grosse Kluft auszufüllen, die zwischen dem Glauben der Kirche und der neueren Wissenschaft factisch besteht, die dadurch entstand, dass diese unaufhaltsam voranschritt, während jener Jahrhunderte lang stille gestanden. Jede Zeit gibt dem Glaubensinhalt die ihrem Denken entsprechende Form. So hat auch die Zeit des Urchristenthums, die Zeit des Mittelalters und sodann die Reformationszeit dem Inhalte des christlichen Glaubens eine Form gegeben, die ihrem Denken, ihrem Erkennen entsprach. Je länger je deutlicher zeigte aber die Folge, dass diese vergängliche Form reformirt zu werden bedürfe, wenn sie anders für die moderne Welt kein Hinderniss sein soll, den Inhalt zu geniessen. Der Kampf, den die freie Theologie führt, er gilt daher nicht dem Inhalte, er gilt nur der Form des christlichen Glaubens. Dem alten, unveränderlichen Inhalte der christlichen Wahrheit eine neue, den Bedürfnissen und der geistigen Entwicklungsstufe der Zeit entsprechende Form zu geben, — das und nichts anderes ist die Tendenz der freien Theologie. Nur Unverstand und blinder Eifer kann ihr hienach den Vorwurf machen, ihr Streben sei auf die Untergrabung der christlichen Wahrheit und deren Inhalt gerichtet. Nein, nicht die Wahrheit des Christenthums, nur deren Form ist es, was sie beseitigen, was sie

durch eine zeitgemässere neue Form ersetzen will. Durch eine neue Form: denn der Ruf: «Weg mit allen Formen», — er ist weiter nichts als eine gedankenlose Phrase. Einen Inhalt ohne Form kennen wir nicht. Wer gar keine Form haben will, der will auch keinen Inhalt haben. Wem es hingegen um den christlichen Wahrheitsinhalt redlich zu thun ist, der wird einsehen, dass es sich hier nicht um die Beseitigung aller und jeglicher Form, sondern um die Schöpfung einer neuen, an der Stelle der ungeniessbar gewordenen alten handelt.

Dass diess die Aufgabe der neuen Theologie sei, diess erkennt auch Immer an. «Die grosse Aufgabe der neueren Theologie» sagt er, «ist die, an der Versöhnung von Glauben und Wissenschaft zu arbeiten». Nur die Eine Frage bleibt hier noch übrig, wie nämlich diese Versöhnung herbeigeführt werden könne. Immer antwortet: es bleibe kein anderer Weg übrig, als die Ergebnisse der weltlichen Wissenschaft, sofern sie sich als wahr erweisen, anzuerkennen und mit dem Glauben zu vermitteln. Allein mit dieser Antwort sind wir um keinen Schritt weiter gekommen. Wie soll denn vermittelt werden? Auf eine solche Frage gibt es zwei Antworten. Die eine, die der freien Theologie, haben wir vorhin gegeben: dem Glaubensgehalte muss eine Form gegeben werden, welche mit den Ergebnissen der weltlichen Wissenschaft in Einklang stehe. Allein um zu dieser Antwort zu gelangen, dazu gehört ein starker Glaube. Es gehört nichts weniger dazu als die feste Ueberzeugung, dass der christliche Glaubensgehalt als absolute, ewig sich bewährende Wahrheit auch dann sich erweist, wenn er seiner zeitlich-vergänglichen Form sich entkleidet, wenn ihm eine total neue Form gegeben wird. Eine solche Ueberzeugung begegnet uns aber factisch im gewöhnlichen Leben nicht häufig. Denn wir Menschen sind nun einmal nur zu sehr dazu geneigt Inhalt und Form zu identifiziren. Zwar so lange es beim blossen Reden stehen bleibt, da werden ihrer wohl eine grosse Anzahl mitsprechen: auf den Inhalt, nicht aber auf

die Form kommt es an. Wird aber einmal ernstlich die Reformation der Form vorgenommen, — ah, wie viele sind sie dann, die da meinen, der Inhalt selber gehe ihnen dadurch verloren! Wo daher zwischen Inhalt und Form nicht scharf unterschieden wird, — wo der Glaube an die Wahrheit des christlichen Glaubensgehaltes zu einem Glauben an die Wahrheit der kirchlichen Glaubenssätze geworden ist, — wo die Form so hoch wie der Inhalt gestellt wird, da kann von einem Vermitteln in dem von uns angegebenen Sinne selbstverständlich die Rede nicht sein. Da wird auf eine etwas andere Weise vermittelt. Hier wird der weltlichen Wissenschaft ganz schüchtern eine Concession gemacht, dort wird wieder, ebenso schüchtern die Glaubensform in Schutz genommen, — hier redet man mehr oder weniger wissenschaftlich, dort mehr oder weniger gläubig. Ganz orthodox will man nicht sein, — das wissenschaftliche Gewissen würde sonst die Schamröthe über die Wangen treiben, — ganz frei will man auch nicht sein, — das christliche Herz würde sonst wähnen unchristlich geworden zu sein. So bleibt man denn, so gut es eben gehen will, in der Mitte und schaukelt hin und her. Der schwache Glaube mit Unklarheit der Begriffe gepaart kann den Weg der freien Theologie nicht wandeln. Ist keine wissenschaftliche Bildung da, so bleibt er auf dem Boden der Orthodoxie; ist jenes der Fall — er setzt dann den einen Fuss auf den Boden der Orthodoxie, den anderen auf den der freien Theologie, so entsteht daraus die — Vermittlungstheologie. —

In welchem Sinne nun Immer vermitteln will, — diess wird sich vielleicht noch später zeigen. In seinem Schriftchen hat er es nicht deutlich ausgesprochen. Mit der Unterscheidung des Religiösen vom Theologischen ist wohl ein Anlauf genommen, allein es wird nicht deutlich gesagt worin das eine und worin das andere bestehe und wie sie sich zu einander verhalten. Zu einer klaren Einsicht in das Wesen der beabsichtigten Vermittlung kommen wir hier nicht. Die freie Theologie hat mit

Immer's Schrift viel, sehr viel gewonnen; — die Bibel ist nicht ein von Gott dictirtes, sondern ein menschliches Buch, Christus ist nicht die zweite Person der Trinität, er ist Mensch, er ist nicht leiblich, sondern nur mit einem geistlichen Leib auferstanden, — zu den biblischen Wundern verhalten wir uns ganz anders als die Alten, auch ist unsere Theologie eine andere als die alte, diese hat die Resultate der Wissenschaft bekämpft, wir aber erkennen sie an und suchen sie mit dem Glauben zu vermitteln, — diess wird nun offen ausgesprochen, es wird ziemlich allgemein anerkannt, es findet keinen energischen und entschiedenen Widerspruch. Der Gewinn, den die freie Theologie aus dem langjährigen Kampfe mit den Gegnern der theologischen Facultät gezogen ist gross, — er ist kaum hoch genug zu schätzen. Das Endziel aber ist noch nicht erreicht. Sie muss noch einen Schritt weiter. Der Facultätskampf hat gezeigt, dass es ihren bisherigen Trägern zwar nicht an wissenschaftlicher Tüchtigkeit, aber doch an Muth, Entschiedenheit und Festigkeit fehlt. Soll sie daher noch grössere Fortschritte machen, so müssen solche ihre Fahne in die Hand nehmen, die den kühnen Schritt über den Thränengarten und den Todeshügel nicht scheuen. — —

Im gleichen Jahre, in welchem die Schrift Immers erschien, trat eine muthigere und energischere Gestalt auf den Schauplatz des Kampfes. Es war diess der Pfarrer Ernst Friedrich Langhans, der in seinem Buche: Pietismus und Christenthum im Spiegel der äusseren Mission, den Gegnern der freien Theologie eine bedeutende Wunde versetzte. Der theologische Standpunct, den die Schrift einnimmt, ist ein sehr freier, man möchte fast sagen er geht über die Grenzlinie hinaus. Denn der Standpunct der Immanenz wird hier auf eine solche Weise hervorgehoben und betont, dass die Frage kaum unberechtigt genannt werden dürfte, ob da nicht eine rein pantheistische Anschauung zu Grunde liege? — Wir verkennen nun zwar die theilweise Berechtigung dieser Weltanschauung nicht; auch verkennen

wir nicht, wie ungemein schwer es ist, das Verhältniss von Gott und Welt richtig zu bestimmen[1]). Wir geben gerne zu dass «die Welt nicht ausser oder neben Gott, sondern in Gott ist; — dass es kein Jenseits und Diesseits Gottes und der Welt gibt, sondern dass der allgegenwärtige Gott ebenso sehr immanent in der Welt wie transcendent über ihr ist; dass die Welt in ihm lebt und webt, die Natur wie jedes einzelne Wesen, dass von ihm ausgeht, was wird und geschieht und durch ihn vermittelt ist das allgemeine wie jedes einzelne Leben und Streben, Wirken und Handeln». Ja, wir geben diess auf der einen Seite zu; andererseits verlangen wir aber, mit jeder freien Theologie, die noch auf den Namen Theologie Anspruch macht, die Anerkennung dass, — um wieder mit den Worten dessen zu reden, den ich eben ausplünderte, — Gott dennoch «zugleich der Eine, Ewige und Unendliche ist, wesentlich verschieden von der Vielheit der zeitlichen und endlichen Wesen der Welt»[2]). Gegen die Beschuldigung, dass die freie Theologie zum Pantheismus führe, oder im Pantheismus wurzle, müssen wir feierlich protestiren. Eine pantheistische Theologie ist eine *contradictio in adjecto*. Der Pantheismus hat keine Theologie, kann keine haben. An die Stelle der Theologie tritt bei ihm die — Kosmologie und Anthropologie. —

Das erwähnte Buch von Langhans, so bedeutend es auch an sich als Waffe gegen den Pietismus und das bis dahin vom Pietismus beherrschte und geleitete Institut der äusseren Mission ist, — es hat doch für die Geschichte der freien Theologie in der bernischen Kirche keine besondere Bedeutung. Wir halten uns daher nicht länger bei demselben auf. Diese Erscheinung musste indessen erwähnt werden, weil sie uns zeigt, welche ungeheure Eroberungen die freie Theologie bereits gemacht. Trotz der — wenigstens scheinbaren — pantheistischen Färbung des

[1]) Vrgl. meine Schrift: Giordano Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, Seit. 23.

[2]) H. Ulrici, Gott und die Natur, 2. Aufl. S. 663. —

Standpunctes erhob sich in der bernischen Kirche kein Gegner. Denn die Gegenschrift eines gewissen Pfarrers Hartmann ist doch gar zu unschuldig als dass sie nur genannt zu werden verdiente und zudem nimmt sie mehr die äussere resp. die Basler Mission in Schutz, als dass sie den theologischen Standpunct bekämpfte. Auch ist sie, wie vorauszusehen war, völlig unbeachtet geblieben und in wenigen Tagen war sie verschollen. Die grosse Mehrzahl der bernischen Geistlichen hat sich, viele auch ohne den theologischen Standpunct seines Verfassers zu theilen, über das Langhans'sche Buch gefreut und seinem Hauptinhalte ihren Beifall in der Stille gezollt. Die specifisch pietistische Richtung begnügt sich den Verfasser mit den Waffen der Finsterniss, d.·h. mit geheimer Verdächtigung und Verunglimpfung zu bekämpfen. Offen trat sie nicht gegen ihn auf. Denn sie mochte wohl die reine Unmöglichkeit einer Widerlegung erkennen. Auch war wohl kein einziger unter den Frommen in der Missionsliteratur so bewandert wie der Verfasser. Dazu mochte die Orthodoxie noch einen anderen Grund zum Stillschweigen haben. Die Niederlage, die sie im Streite mit der theologischen Facultät erlitten, war noch zu neu, die Wunde noch blutend, die Verhältnisse zu ungünstig. Auch hätte der Kampf, wäre er jetzt wieder aufgenommen worden, kein besonderes Aufsehen gemacht. So nahm man denn von der Sache Act und schwieg. Nach so vielen vergeblichen Feldzügen gebot es die weltliche Klugheit, auf einen Anlass zu warten, wo man mit grösserem Eclat als bisher auftreten könnte. Nur zu bald sollte der Anlass kommen. —

Fünftes Kapitel.

Ein ketzerisches Buch.

«Das Thörichte in der Welt hat Gott auserwählet, auf dass er die Weisen beschämete; und das Schwache der Welt hat Gott auserwählet, auf dass er das Gewaltige beschämete; und das Unedle der Welt und das Verachtete hat Gott auserwählet und das nichts Geltende, auf dass er das Geltende zu nichte machte». (1 Cor. 1, 27. 28.). Dieses Pauluswort, das vor nun bald zwei Jahrtausenden geschrieben ward, — es bewährt sich noch immer als eine ewige Wahrheit, ob es sich auch das eine Mal auf diese, das andere Mal auf jene Weise erfüllt. Eine Erfüllung dieses apostolischen Wortes tritt uns auch in der Geschichte der freien Theologie in der bernischen Kirche vor Augen. Ihre bisherigen Träger und Vertheidiger, die Männer, welche auf den Stühlen der Wissenschaft sassen, — es waren die Weisen, die Gewaltigen, die Geltenden. Scheinbar Thörichtes und Schwaches und Verachtetes wählte aber Gott aus, um jene zu beschämen. — —

Die Wissenschaft, auch die theologische, kann nicht stille stehen, — sie ist beständig im Fortschreiten begriffen. Es sind aber im Durchschnitt ihrer verhältnissmässig nur Wenige, die an der Fortbildung derselben arbeiten. Neben diesen Wenigen gibt es Andere denen die Aufgabe zufällt, was in den Werkstätten der Wissenschaft zu Tage gefördert wurde der Menschheit im

Grossen zu vermitteln, — es so zu verarbeiten, dass es zum allgemeinen Gut werde.

Es geschieht diess bei der theologischen Wissenschaft vorzüglich auf drei verschiedenen Wegen: durch die religiöse Presse, durch die Thätigkeit der im practischen Amte stehenden Kirchendiener und durch den Religionsunterricht in den Schulen.

Es gab eine Zeit, wo die religiöse Presse sowohl als auch besonders die Schule unter der Aufsicht der Kirche sich befanden. Es gab eine Zeit, wo der Religionsunterricht in den Schulen, den höheren sowohl als auch den Volksschulen, ausschliesslich in den Händen der Kirchendiener sich befand. Von dieser Seite her hatte damals die Kirche nichts zu besorgen, nichts zu befürchten. Die von ihr acceptirten Lehrsätze konnte sie durch die Schule so gut wie durch den kirchlichen Gottesdienst dem Volke übermitteln, ihnen zur allgemeinen Anerkennung verhelfen, Entgegengesetztes bekämpfen und ausrotten.

Allein die Zeit schritt voran und änderte sich; mit der Zeit änderten sich auch die Verhältnisse. Die Schule ward von der Kirche getrennt, sie ward zu einer selbstständigen Anstalt und die Aufsicht, welche die Kirche in ihren Dienern über dieselbe führte ward je länger je mehr eingeschränkt, bis sie endlich beinahe zur Bedeutungslosigkeit herabsank. Der Religionsunterricht in der Volksschule wurde aus den Händen des Kirchendieners genommen und in die des einfachen Volksschullehrers gelegt. Dem Ersteren fiel hinfort nur die Aufgabe zu, in der sonntäglichen Kirchenlehre und im Confirmandenunterricht die Lehren seiner Kirche unter der Jugend zu verbreiten.

Dadurch konnte aber der Kirchendiener und die Kirche selber in eine mehr oder weniger ungünstige Lage kommen. Denn halbes Wissen führt von Gott und vom Glauben ab und vom Durchschnitt der Volksschullehrer dürfte wohl ohne Anmassung gesagt werden können, dass ihnen nur halbes Wissen zu Gebote steht. Daher die häufige Erscheinung, dass jener Stand vielleicht mehr

als andere zur flachen religiösen Aufklärerei sich geneigt zeigt. Wo aber der Lehrer einer flachen oberflächlichen Aufklärerei huldigt, da wird die Kirche mit der Schule in Conflict gerathen. Und da die letzere im Volksbewusstsein in dem Grade stieg als erstere sank, so hatten die Repräsentanten jener die nicht erfreuliche Aussicht, mit ihrer Lehre früher oder später ganz einsam da zu stehen, keinen Glauben mehr für dieselbe zu finden.

Wollte sie dem entgehen, so hatte die Kirche nur Ein rechtes Mittel. Sie musste selber ihre Lehre, die Resultate der modernen Wissenschaft berücksichtigend und benützend, stets fortbilden und sich stets als mit der Zeit fortschreitend und auf der Höhe der Zeitbildung und des Zeitbewusstseins stehend erweisen. Allein diess erfordert unausgesetztes Studium und schwere Arbeit von Seiten ihrer Diener und ihrer gar vielen fehlt es an Lust, zuweilen wohl auch an Fähigkeit, diess zu thun. Man fand es daher bequemer zu anderen Mitteln zu greifen, zu Mitteln, die ebenso wirkungslos sich erwiesen als sie leicht anzuwenden waren. Mit äusserem Zwange wollte man die Kirchenlehre — und zwar nicht in gereinigter und fortgebildeter, sondern in ihrer alten, unbrauchbar gewordenen Gestalt, — mit äusserem Zwange wollte man diese Kirchenlehre in der Schule erhalten und durch die Schule dem Volke aufdringen.

Was war daher natürlicher, als dass man mit inquisitorischer Sorgfalt die Anstalten bewachen zu müssen glaubte, in welchen die zukünftigen Lehrer in den Volksschulen ihre Bildung erhalten?

So lange die freie Theologie nur auf der Universität und da und dort von einzelnen Kirchendienern vertreten war, so lange mochte der starre Orthodoxismus und die kluge Welttheologie bei allem Hasse und bei aller Bekämpfung es doch nicht für nöthig halten das Todesurtheil über sie auszusprechen. Denn die Seele des Einzelnen mag schon verloren gehen, wenn nur das lange genossene Ansehen des orthodoxen oder halborthodoxen Kirchendie-

ners im Volke nicht untergraben wird! Letzteres wird aber nicht eher geschehen als bis das Volk in religiösen Dingen selbstständig zu denken angeleitet wird. Der Presse und dem einzelnen Kirchendiener wird aber diess entweder gar nicht, oder aber nur in sehr geringem Maasse gelingen, so lange die Schule diess nicht erstrebt und sich begnügt, das Herkömmliche in seiner ungeniessbar gewordenen Form fortzupflanzen. Wie natürlich daher, dass die Orthodoxie ihre christliche Fürsorge in besonderem Maasse der Schule widmete! wie natürlich, dass ihr das Bestreben die freie Theologie, ihre Grundsätze und Anschauungen in die Schule einzuführen als ein Frevel am Heiligthum (nämlich am Heiligthum priesterlicher Würde und Bequemlichkeit) erscheinen musste!

Ein solcher Frevel ward aber gerade um diese Zeit verübt. Das war nun ein höchst willkommener Anlass, um den Kampf gegen die freie Theologie mit ungemein viel grösserer Energie als bis dahin geschehen zu erneuern. —

Im bernischen reformirten deutschen Schullehrerseminar zu Münchenbuchsee wirkte seit einigen Jahren Eduard Langhans, ein jüngerer Bruder des oben genannten Ernst Friedrich, als Lehrer der Religion. Dass der Religionslehrer am Seminar ein entschiedener Anhänger der freien Richtung sei war bekannt genug; es ist daher leicht zu denken mit welch' liebevollem Auge auf seine Lehrerthätigkeit von gewisser Seite hingeblickt wurde. Mit einer offenen Anklage konnte man aber nicht hervortreten, so lange kein *corpus delicti* vorlag. Ganz schweigen konnte man aber ebensowenig und so verlauteten über den Religionsunterricht im Seminar gar verschiedene Urtheile und nicht selten Urtheile der bedenklichsten Art.

Dieser Umstand mag wohl hauptsächlich Ed. Langhans bestimmt haben, durch die Veröffentlichung eines «Leitfadens» einem jeden, der sich dafür interessirte, einen Einblick in den Geist seines Religionsunterrichtes und in seine Behandlung des betref-

fenden Stoffes zu verschaffen. Das Büchlein[1]) tritt so anspruchslos auf, es ist von einem Geiste tiefer Religiösität durchhaucht und zeigt eine solche innige Frömmigkeit und Pietät, dass sein Verfasser wohl hätte hoffen dürfen, es würde auf jeden Leser, auch auf seine Gegner einen beruhigenden Eindruck machen. Allein er täuschte sich; seine Schrift war eben das *corpus delicti*, das die Gegner vielleicht seit Langem sehnsuchtsvoll erwarteten, — sie gab Anlass zu den heftigsten Angriffen, — sie führte eine Entscheidung herbei.

Von gegnerischer Seite ist die geringschätzige Behauptung ausgesprochen worden, fragliche Schrift wäre unbeachtet geblieben, wenn nicht ihres Verfassers amtliche Stellung derselben eine besondere Bedeutung gegeben hätte[2]). Soll diess so viel heissen als: sie wäre in der bernischen Kirche unbeachtet geblieben, so mag es damit allerdings seine Richtigkeit haben. Allein das ist noch kein Beweis gegen die Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit einer literarischen Leistung. Denn in der bernischen Kirche, d. h. bei der grossen Mehrzahl der bernischen Geistlichen bleibt eben jedes literarische Product unbeachtet weil ungelesen. Dass aber die Schrift von Langhans Beachtung verdient ist auch von sehr unpartheiischer Seite, ja, selbst von Gegnern anerkannt worden. Ein Beurtheiler, der gewiss auf einem anderen Standpunct steht, äussert sich darüber: «Dieses Büchlein ist so anziehend geschrieben, dass man es nicht leicht wieder aus der Hand lässt. Es interessirt zu sehen, wie der Verfasser mit wahrhaft

---

[1]) „Die heilige Schrift. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, wie auch zum Privatgebrauch für denkende Christen. Von Eduard Langhans, Religionslehrer am Seminar zu Münchenbuchsee". Bern 1865. (VIII u. 175 S. 8⁰). Zweite unveränderte Auflage 1866. Eine dritte, völlig umgearbeitete Auflage ist in Vorbereitung.

[2]) „Hirtenstimmen zur Belehrung und Erbauung der Gemeinden", herausgegeben von Dr. Ed. Güder, Jahrg. 1866. No. 13. S. 107.

diplomatischer Gewandtheit sich zwischen den Ergebnissen der negativen Kritik und den Erfordernissen der Erbaulichkeit hindurchwindet. Manch feines, sinniges Wort ist da zu lesen[1])». Es dürfte in der That schwer, ja, unmöglich sein, die Frage zu beantworten, aus welchen Gründen die fragliche Schrift keine Beachtung verdiene. Allen Forderungen, die an ein literarisches Product ihrer Art gestellt werden dürfen, thut sie wohl hinreichend Genüge. Gründlichkeit des Inhaltes und Eleganz der Form, nüchterne Unbefangenheit des Urtheils sowie der Gesammtauffassung und tiefer sittlicher Ernst, innige, religiöse Wärme haben bei der Abfassung derselben einander die Hände gereicht. Kurz, der Verfasser hat im Ganzen das geleistet, was bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft geleistet werden kann.

Wollte freilich Jemand aus dem Langhans'schen Bnche alle Gedanken und Sätze, die er anderen Schriftstellern entlehnt, als fremdes Eigenthum entfernen, so würde allerdings nur Weniges noch übrig bleiben. Allein der Verfasser macht eben selber keineswegs darauf Anspruch, eigene Forschungen, oder die Resultate solcher darzubieten. Er will nicht mehr, als die bis anhin in weiteren Kreisen uubekannt gebliebenen Resultate der wissenschaftlichen theologischen Forschung auf dem Gebiete der biblischen Kritik jenen Kreisen zugänglich machen. Höhere Forderungen wird man an einen anspruchlosen Leitfaden auch nicht mit Billigkeit stellen dürfen.

Die Resultate der theologischen Wissenschaft auf dem Gebiete der biblischen Kritik, will der Verfasser weiteren Kreisen zugänglich machen. Denn sein Leitfaden ist im Grunde eine

[1]) Theologischer Jahresbericht von Hanck, 1. p. 392. Ebenso anerkennend Schenkel in seiner: Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift, VII. Jahrg. 1866. p. 597 ff. und der Recensent im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz. 1866. No. 10 u. 11. Die dem Leitfaden hier gemachten Vorwürfe und Ausstellungen werden erst in den folgenden Capiteln zur Sprache kommen.

für Gebildete, zunächst für Schüler höherer Lehranstalten verfasste, daher allen bloss gelehrten Apparat weglassende Einleitung in die heilige Schrift.

Ueber seinen theologischen Standpunct hat sich der Verfasser im Vorwort selber offen ausgesprochen. «Die Richtung», heisst es da, «zu der sich das Büchlein bekennt, ist die historisch-kritische, wie sie in Bezug auf's alte Testament durch Ewald, Meier, Hitzig, Knobel u. A., in Bezug auf das neue durch Weisse, Keim, die Gelehrten der Tübingerschule u. A. vertreten ist. Man wird aber zur Genüge merken, dass es nicht die negativen Resultate der historischen Kritik sind, auf die ich Werth lege, dass mir vielmehr Alles auf das wirkliche Verständniss der heil. Schrift ankömmt». (Vorwort, p. III u. IV.)

Wie man auch immer über dieses vielbesprochene Product urtheilen möge, das Eine wenigstens werden auch die entschiedensten Gegner anerkennen müssen, dass die Gliederung und Anordnung des Stoffes eine kunst- und geistvolle zu nennen ist. Die Einleitung beschäftigt sich zuerst mit der Bedeutung der heil. Schrift im Allgemeinen und bestreitet von vornherein jede übernatürliche Inspiration derselben. (Wir werden auf diesen ersten Paragraphen noch später zurückkommen). Im Weiteren wird gezeigt (§. 2), wie die heil. Schrift kein Lehrbuch aus Einem Gusse ist, sondern vielmehr eine, Erzeugnisse verschiedener Geister enthaltende Sammlung verschiedener Schriften. «Nicht nur bezeichnen uns die Schriften des alten und neuen Testaments zwei wesentlich verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung, sondern auch innerhalb des alten Testaments ist eine andere Religion die der Patriarchen, eine andere die des Mosaismus, eine andere die der Propheten, und wieder innerhalb des neuen Testamentes tritt an den Schriften des Paulus, des Jacobus, des Johannes eine lebendige Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen zu Tage». Allein diese Mannigfaltigkeit der heiligen Schrift ist als ein Vorzug derselben, nicht aber als ein Mangel zu betrachten. Auch

fehlt bei aller Mannigfaltigkeit die höhere Einheit nicht. «Nicht nur ist überall dasselbe Gottesbewusstsein, dasselbe Sittengesetz, derselbe Glaube an die göttliche Bestimmung des Menschen, sondern vor Allem ist der lebendige Mittelpunct der ganzen heiligen Schrift Christus als der Vollender der Religion.»

Nachdem in den folgenden Paragraphen der Einleitung die Fragen nach der Sammlung und Erhaltung (§. 3), der Auslegung (§. 4) und dem Gebrauch und Missbrauch der heil. Schrift (§. 5) kurz aber klar besprochen werden, wird in der ersten Abtheilung das alte Testament behandelt. Ein einleitender Paragraph führt uns in kurzen Umrissen die Geschichte des alttestamentlichen Studiums, von den Zeiten Esras bis herab zu unseren Zeiten vor Augen. Hierauf betrachtet der erste Abschnitt den allgemeinen Charakter des alten Testaments nach seiner nationalen, religiösen und schriftstellerischen Seite. Nach der ersteren Seite hin wird hervorgehoben, wie das hebräische Volk, bei seinem Hange zur Absonderung und Vereinzelung, bei seiner völlig subjectiven Geistesrichtung und Vorliebe für das Innere befähigt wurde das Volk der Religion zu werden. Was den religiösen Charakter betrifft, so wird als der Grundgedanke des ganzen alten Testaments die Grösse und Heiligkeit Gottes bezeichnet. «Aus dem ganzen Alterthum tritt uns im alten Testament zum ersten Male eine wahrhaft sittliche Geschichtsauffassung entgegen. Die Verherrlichung des grossen und heiligen Gottes ist der gewaltig sich behauptende Zweck der Welt und das einzig zu erstrebende Gut.» Dieses Gefühl der Grösse und Heiligkeit Gottes aber artete, zumal in politisch aufgeregten Zeiten in Egoismus aus, so dass die Sache Gottes gar oft mit der nationalen Sache identificirt wurde. — Der schriftstellerische Charakter des alten Testaments endlich, wird in dem, aus der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprache hervorwachsenden eigenthümlichen Reiz gesucht, sowie in der Originalität und einfachen, ungekünstelten Wahrheit seiner Schriftsteller. Nur ist diese Wahrheit nicht im-

mer im äusseren Buchstaben zu suchen. Denn dem hebräischen Schriftsteller ist die verständige Art, in welcher unsere Zeit Bild und Sache sorgfältig unterscheidet völlig fremd. «Für eine prosaisch buchstäbliche Auffassung ist desshalb das alte Testament ein Buch mit sieben Siegeln, das ihr ewig verschlossen bleibt». (S. 19.)

Der zweite Abschnitt (S. 20—63) beschäftigt sich mit den Schriften des alten Testaments, welche in drei Klassen eingetheilt werden: 1. die Poesie, 2. der Prophetismus und 3. die Geschichtsschreibung des A. T. Bei jeder einzelnen Klasse wird zuerst das Allgemeine und sodann das Einzelne, das Besondere ins Auge gefasst. So wird die hebräische Poesie zuerst im Allgemeinen nach ihrem Werthe, nach ihrer Form und nach ihren Erzeugnissen betrachtet. «Ihrem vorherrschenden Wesen nach blieb hebräische Poesie eine Dolmetscherin hebräischer Religion und darin liegt auch ihr unvergänglicher Werth, dass sie uns Späteren diejenige Religion erklärt, in deren Wahrheiten sie athmet.»

Bei der Behandlung der einzelnen poetischen Bücher wird in die kritischen Fragen gar nicht eingetreten, nur bei den Psalmen wird die allgemein anerkannte Thatsache ausgesprochen, dass die Ueberschriften nicht ursprünglich, sondern erst später hinzugefügt wurden. Wann aber die meisten Psalmen entstanden, ob einige davon erst in der Maccabäischen Zeit verfasst wurden, wie Hitzig, Cäsar v. Lengerke, Justus Olshausen u. A. wollen, oder aber ob die Sammlung derselben in dieser Zeit bereits als eine abgeschlossene vorlag, wie Bleek, Ewald u. A. annehmen, darüber wird uns hier kein Wort gesagt. Desgleichen bleibt die Frage völlig unerörtert, ob den Reden des Elihu im Buche Hiob nach Hävernick, Keil, Schlottmann, Stickel u. A. Ursprünglichkeit zukommt, oder aber ob sie nach De Wette, Hirzel, Ewald, E. Meier u. A. als eine Einschaltung späterer Hand zu betrachten sind. Auch bei den angeblich Salomonischen Schriften wird auf die Frage nach dem Verfasser und nach der Zeit ihrer

Abfassung gar nicht eingegangen. Eine kurze Charakteristik der betreffenden poetischen Bücher nach Zweck, Form und Inhalt, — das ist alles, was wir darüber erhalten. Schon hieraus sieht man, dass es keineswegs eine leere Phrase ist, wenn wir den Verfasser versichern hörten, nicht auf die Kritik als solche, sondern einzig und allein auf das wirkliche Verständniss der heil. Schrift komme es ihm an. Die Fragen, die nicht wesentlich dieses Verständniss zu befördern schienen, bleiben alle unbesprochen.

Auf die poetischen lässt der Verfasser die prophetischen Bücher des alten Testaments folgen. In den allgemeinen Betrachtungen über den hebräischen Prophetismus fasst er die Entstehung desselben, die göttliche Berufung der Propheten, ihre Stellung im Leben, ihren prophetischen Blick in die Gegenwart und in die Zukunft, endlich ihre messianischen Erwartungen näher in's Auge. Wenn wir da die Worte lesen: «in Leibesgestalt steht der religiöse Gedanke als Gesicht vor dem Propheten, — er hört eine Stimme, die zu ihm geschieht, — ob in, ob ausser dem Leibe, er weiss es oft nicht. Jetzt muss er reden, — jetzt ist er berufen und so, als Gottes Stimme tritt er auf; denn nicht er, der Mensch, hatte überlegt, sondern überwältigend und jede Ueberlegung niederschlagend war die ewige Wahrheit über ihn gekommen; nicht er hatte sich entschlossen, sondern über sich selbst hinausgehoben, thut er, was er nicht lassen kann. Mit eisernem Arm hat die Zeit, hat Gott ihn in seinen Dienst gestellt»; — wenn wir diese Worte lesen, so möchte Mancher — und vielleicht nicht ganz mit Unrecht — versucht sein, den Schluss aus denselben zu ziehen, Langhans habe hier doch der übernatürlichen Eingebung eine Stelle eingeräumt. Dass es dem aber nicht also ist, diess geht aus verschiedenen anderen Stellen deutlich genug hervor. Gleich anfangs lesen wir: «Ein Prophet überhaupt ist derjenige, in dessen Geist die göttliche Wahrheit aufleuchtet und der sie für Andere ausspricht. An sich ist desshalb die Prophetie, wie die Poesie, eine allgemeine

Menschen- und Völkergabe und keineswegs an den Boden Palästina's gebannt. — Der Prophet des alten Testaments ist der Repräsentant des religiösen Gesammtbewusstseins, das lautredende Gewissen seines Volkes». Schon diese Worte, dazu noch viele andere Bemerkungen und der ganze Zusammenhang der Betrachtungsweise zeigt, dass auch hier bei der Prophetie eine pötzliche, unvermittelte Erleuchtung und Berufung schlechterdings ausgeschlossen und verneint wird. Nicht zwar, als ob alle und jegliche Einwirkung des göttlichen Geistes geläugnet werden sollte. Allein diese Einwirkung wird in das Innere verlegt, sie ist als ein rein psychologischer Vorgang und nicht als ein äusserlich-mechanisches, als ein magisch-übernatürliches Ereigniss anzusehen. Auch müssen die uns aufbewahrten Schriften der Propheten von ihrer mündlichen Rede wohl unterschieden werden. Beides ist nicht das Nämliche. Letztere ward im Drange der Umstände geboren, während erstere kunstvoll angelegte Dichterwerke sind. Denn der Propheten Beruf ward zunächst keineswegs der, einer schriftstellerischen Thätigkeit sich zn widmen, sondern vielmehr der, mit dem lebendigen Worte, mit der That und mit symbolischen Handlungen zu wirken. Zu dieser Wirksamkeit waren sie mit einer Erkenntniss ausgerüstet, kraft welcher sie die ganze Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erleuchteten. Die Vergangenheit, indem sie dieselbe prophetisch auffassten und Trost und Mahnung für die Gegenwart aus ihr schöpften. Die Gegenwart, indem sie dem Abfall des Volkes energisch entgegentraten, die Religion zu verinnerlichen, das Staatsleben zu versittlichen und zu heiligen suchten. Die Zukunft endlich erleuchteten sie, indem sie eine bessere, die messianische Zeit in Aussicht stellten. Aber ihre Messiasidee ist «ungemein flüssig, nach den Verhältnissen der Gegenwart und nach dem Zusammenhang der prophetischen Rede bald so, bald anders bestimmt.»

Die einzelnen Propheten werden nach der Reihenfolge der

verschiedenen Perioden betrachtet, in welche ihre Wirksamkeit fällt. Nachdem in der vorassyrischen Zeit Joel, Amos und Hosea dem Volke gegenüber als fremde, starre Macht, als äussere Gewalt aufgetreten, erreichte die Prophetie in der assyrischen Zeit ihre höchste Höhe. « Und sind auch nur Jesajas und Micha hier zu nennen, so vermehrt sich ihre Zahl durch eine Menge Ungenannter (?), von denen Einer in Zach. IX—XI, Andere im Buch des Jesajas reden. » In der chaldäischen Periode fallen die Propheten Nahum, Zephania, Jeremias, Habakuk, Obadja, Ezechiel und der Verfasser von Jesajas XL—LXVI, der als der « babylonische Jesajas » uns vorgeführt wird. Haggai, Zacharia und Maleachi fallen in die persische Periode, während hingegen die Bücher Jona und Daniel, welch' letzteres unter der Schreckensregierung des Antiochus Epiphanes (170 v. Chr.) entstanden ist, nur als « prophetische Dichtungen » anzusehen sind.

Die alttestamentliche Geschichtsschreibung wird zuerst im Allgemeinen nach ihren Quellen, nach der hebräischen Darstellung der Geschichte als Offenbarung, nach den mythischen Bestandtheilen und dem Werthe derselben behandelt. « In den geschichtlichen Büchern des alten Testaments haben wir, wenn auch nicht eine bis in's Einzelne hinein beglaubigte Geschichte, so doch um so reicher die innere Geschichte des religiösen Bewusstseins vor uns. Wir lernen weniger das Object der hebräischen Geschichtsschreibung, als vielmehr das Subject, den erzählenden Volksgeist kennen. — — Der Werth der hebräischen Geschichsschreibung besteht: 1. darin, dass wir hinter ihr, als ihre heilige Quelle, den in der Gemeinde lebendig waltenden Gottesgeist erkennen. Aber eben weil aus solcher Quelle geflossen, hat sie 2. auch für sich selbst den Werth heil. Geschichten zu liefern. Was Gott gefällig sei und was nicht will sie uns zeigen. »

Bei der Besprechung des Pentateuchs und des Buches Josua wird die sehr allmähliche Entstehung dieser Bücher anerkannt

und offen ausgesprochen. In Uebereinstimmung mit allen neueren bedeutenden Forschern werden demnach drei Bestandtheile in diesen Producten israelitischer Literatur unterschieden: 1. die Grundschrift (gewöhnlich Elohistische Grundschrift genannt), deren Verfasser unter den ersten Königen lebte, 2. die Ergänzung (womit wohl dasselbe gemeint ist, was Bleek die jehovistische Ueberarbeitung nennt, deren Verfasser noch vor der Theilung des Reiches gelebt haben soll), 3. die letzte Bearbeitung vom Verfasser des Deuteronomiums, der zur Zeit des Königs Josia gelebt haben mag. Dass diese Bücher auch einige Mosaische, d. h. von Mose selber herrührende Bestandtheile enthalten wird freilich nicht geläugnet. Der Verfasser der Grundschrift hat solche Urkunden, die bis zu Moses hinaufreichen benützt und verarbeitet. Auch im Buche der Richter werden zwei verschiedene Verfasser unterschieden; der erste lebte ungefähr zur gleichen Zeit, wie der Verfasser der Grundschrift des Pentateuchs, der zweite um die Mitte des achten Jahrhunderts v. Chr.

Im dritten und letzten Abschnitt des ersten Theiles wird «die Religion des alten Testaments» behandelt, welche sich in die drei Seiten auseinanderlegt: 1. die Offenbarung. 2, das Gesetz und 3, die Weissagung. Die Offenbarung ist nicht als eine übernatürliche aufzufassen. Der Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion besteht vielmehr darin, «dass sie nicht wie alle anderen vorchristlichen Religionen bloss als Resultat der im Volksgeiste angelegten Keime sich gestaltete, sondern durch die höhere Macht in der Geschichte, durch Gott in der Geschichte dem Volke als immer höheres Ziel gegeben wurde». Der Werth der Weissagungen besteht «in der energischen Bethätigung des religiösen Bewusstseins» und ist demnach nicht darnach zu messen, «ob der wirkliche Verlauf der Weltgeschichte den Zukunftsbildern, die vor dem prophetischen Auge standen, auch entsprochen habe». Denn «diese Betrachtungsweise führt nicht nur zu den gezwungensten Auslegungen und zu den pein-

lichsten geschichtlichen Nachweisungen, sie verschliesst auch völlig das Verständniss des Wesens der Weissagung».

Die zweite Abtheilung beschäftigt sich mit dem nenen Testamente. Ueber seine Behandlung desselben hat sich Langhans deutlich genug ausgesprochen. «Das Gesammtresultat der Baur'schen Kritik», sagt er, (p. 172), «vom ursprünglichen Gegensatz einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen Auffassung des Christenthums und seiner endlichen Ausgleichung in der katholischen Kirche, — dieses Gesammtresultat der Baur'schen Kritik ist jedenfalls richtig, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus ist der Schlüssel zum Verständniss des Neuen Testaments. Aber im Gebrauche dieses Schlüssels hat der grosse Kritiker ohne Zweifel auf manchen Puncten geirrt» [1]. Aus diesen Worten, sowie aus den früher angeführten seiner Vorrede geht zur Genüge hervor, dass sich Langhans in seiner Behandlung des neuen Testaments im Grossen und Ganzen auf den kritischen Standpunct Baur's und seiner Schule gestellt, ohne jedoch im Einzelnen alle Ansichten und Behauptungen derselben zu den seinigen machen zu wollen. Diesen Standpunct müssen wir hier selbstverständlich als bekannt voraussetzen und können uns daher in unserer Charakterisirung dieser zweiten Abtheilung des Langhans'schen Buches um so kürzer fassen.

Nachdem er in der Einleitung zu derselben einige Blicke auf die Zeitlage beim Eintritt des Erlösers in die Welt geworfen, fasst Langhans im ersten Abschnitt den Erlöser selber, Jesum Christum, näher in's Auge. Denselben betrachtet er zuerst als den Vollender des Judenthums, sodann als den Stifter des Christenthums und endlich als den Messias. Es ist ein rein histori-

[1]) Aehnlich spricht sich über Baur und seine Schule Hase aus in seiner Schrift: „Die Tübinger Schule. Sendschreiben an Dr. von Baur". Leipzig 1855. p. 59.



sches Bild, mit Ausschluss aller dogmatischen Vorstellungen, welches uns da vom Welterlöser entgegentritt. Auf Untersuchungen dogmatischer Natur, wie über die höhere, übernatürliche Abkunft Jesu, über die Wunder, die an ihm und durch ihn geschehen sein sollen, über die versöhnende Bedeutung seines Todes u. s. w., — auf solche Untersuchungen wird hier nicht näher eingegangen. Und — was vielleicht am Meisten auffallen dürfte, selbst über die Frage nach der Auferstehung wird mit Stillschweigen hinweggegangen. «Im leidenden Messias sah die Menschheit das Allergrösste dargestellt und sie verherrlichte ihn wie keinen Anderen; ja, solch' eine Fülle des Lebens lag in seinem Tode, dass auch das Grab ihn nicht halten konnte. Als der Auferstandene und ewig Lebende erwies er sich seinen Jüngern und lehrte sie, in seinem Grabe kein Grab, in seinem Tode nur Sieg und Auferstehung zu sehen». Diese wenigen Worte sind die einzigen, die wir über Jesu Auferstehung vernehmen. Vieldeutige Worte, nüchterner und vorsichtiger als die, deren sich Baur selber über diese Frage bedient![1])

Hatte sich Langhans bei der Darstellung der Person Jesu hauptsächlich an Keim[2]) angelehnt, so tritt hingegen seine Abhängigkeit von Baur und der Tübinger Schule in seiner Darstellung der christlichen Gemeinde im zweiten Abschnitt offen her-

---

[1]) Baur, („Kirchengesch. der 3 ersten Jahrh.“ 3. Aufl. 1863. p. 39 f.) sagt: „Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen“. Indessen ist bekanntlich auch Baur keineswegs geneigt hier an ein absolutes Wunder oder an einen objectiven Vorgang zu denken. Wie Langhans hat auch Baur die Frage unerörtert gelassen.

[2]) Vrgl. Theod. Keim, die menschliche Entwicklung Jesu Christi, Zürich 1861. Desselben: Die geschichtliche Würde Jesu, ebd. 1864. Beides zusammen in dritter Aufl. erschienen u. d. T: „Der geschichtliche Christus. Eine Reihe von Vorträgen mit Quellenbeweis und Chronologie des Lebens Jesu“, Zürich 1866.

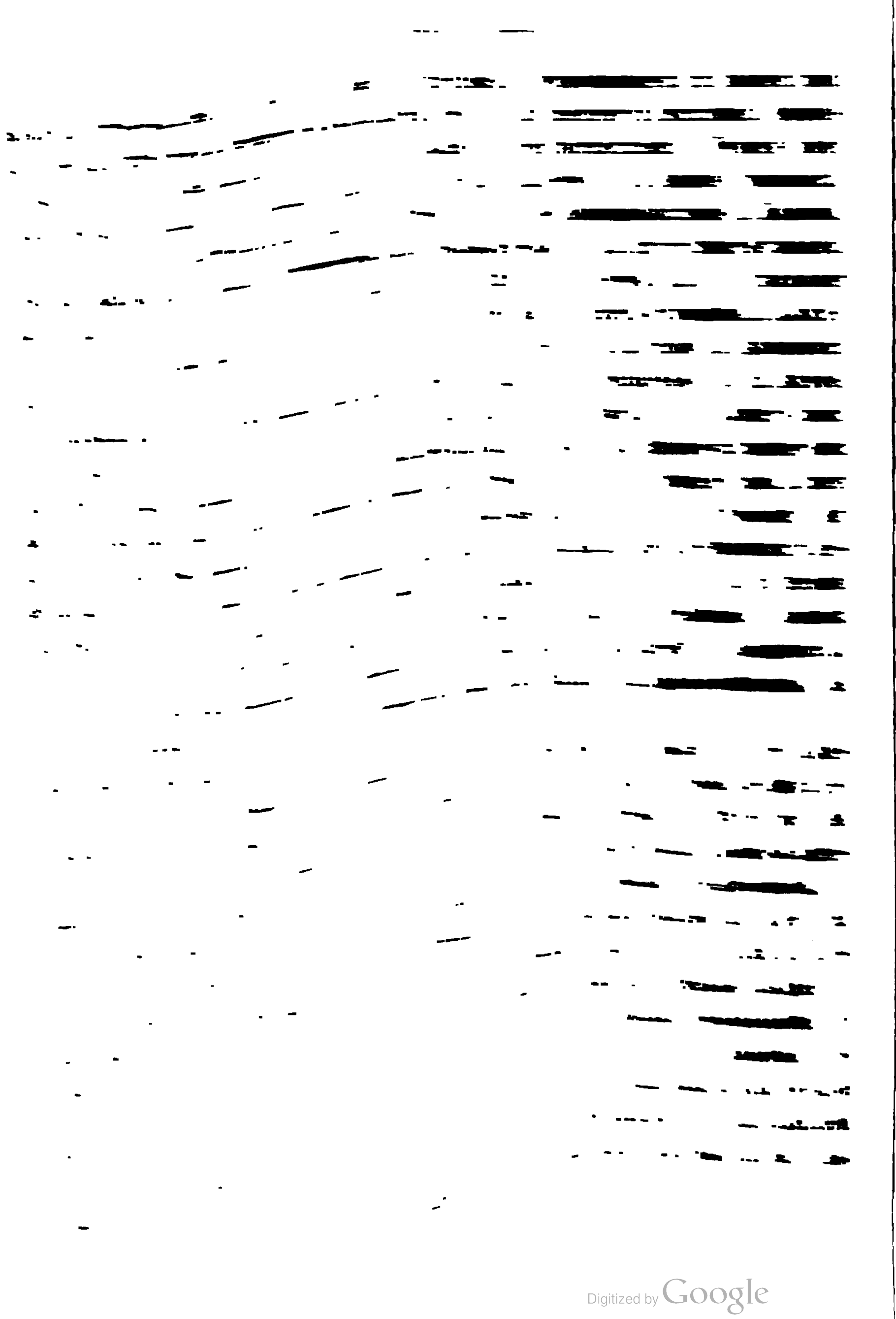
vor. Schon die Anordnung des Stoffes in diesem Abschnitt ist zum Theile aus Baur entnommen[1]). Nachdem schon in den einleitenden Paragraphen die Ansicht geltend gemacht wird, dass uns innerhalb der ersten Gemeinde der Gegensatz einer engeren, an das Judenthum sich anschliessenden und einer freieren die nationalen Schranken und die ganze Aeusserlichkeit des Judenthums durchbrechende, universalistische Auffassung des Christenthums entgegentritt, wird uns «die Gemeinde in Streit und Frieden» vor Augen geführt und zwar: erstens im Streit zwischen dem Apostel Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern; zweitens in der Ausgleichung der Gegensätze durch die spätere pseudonyme neutestamentliche Literatur. Der so entscheidende Vorgang auf dem Wege nach Damaskus (Apgesch. IX) wird nicht als ein objectiver sondern als ein subjectiver aufgefasst. «Das Bild des Auferstandenen ist es, das ihn (Paulus) noch tiefer beunruhigt, als die Gestalt des Gekreuzigten, das ihn mit quälenden Zweifeln erfüllt und nicht von seiner Seele weichen will, bis es auf dem Wege nach Damaskus in seiner siegreichen inneren Wahrheit so überwältigend sich ihm ankündigt, dass er überwunden zu seinen Füssen fällt und sein ganzes Herz ihm zu eigen gibt»[2]).

Hat sich aber Langhans, wie aus dem Gesagten bereits ersichtlich, in der Grundanschauung eng an Baur und seine Schule angeschlossen, so ist er doch, wie bereits bemerkt, nicht gewillt, diesem Meister der neutestamentlichen Kritik in jedem

---

[1]) Vrgl. Baur a. a. O. p. 42—174, wo die Geschichte des Urchristenthums in drei Abschnitte eingetheilt wird: 1. die Gegensätze; 2. die Vermittlung; 3. das johanneische Christenthum. Auch in den Unterabtheilungen ist Langhans Baur gefolgt.

[2]) Baur a. a. O. p. 45: „Dieses Wunder (die plötzliche Umwandlung des Paulus) kann nur als ein geistiger Process gedacht werden.“ Vrgl. auch Baur: Paulus, der Apostel Jesu Christi, p. 60 ff. (der ersten Aufl.)



sich von diesem festen Puncte aus gerne auf paulinische Gedanken und Errungenschaften ein»[1]).

In der Auffassung der Apostelgeschichte, deren Abfassung er etwa in das Jahr 100 n. Chr. setzt, geht Langhans hinwiederum mit Baur Hand in Hand. Das Buch ist ein Tendenzwerk. «Eigentliche Geschichte dürfen wir in diesem Buche nicht suchen». Der Verfasser desselben sucht alle unangenehmen Erinnerungen, welche die endliche Ausgleichung der Gegensätze stören konnten zu erlöschen, sie in Vergessenheit zu bringen. «Und warum hätte er eine solche Geschichtsdarstellung sich nicht erlauben sollen? Ist es nicht der Idee nach richtiger, Gegensätze, welche die Bestimmung haben, zu einer höheren Einheit zusammenzutreten, schon bei ihrem ersten Auftreten unter diesen Gesichtspunct zu stellen und sie als ausgeglichen anzuschauen?»

Durch den Kampf der Partheien hindurchgehend, gelangte endlich die urchristliche Gemeinde zur Einigkeit, zum inneren Frieden. Nachdem er diess an der inneren und äusseren Geschichte der Gemeinde nachgewiesen, behandelt Langhans unter der Ueberschrift: «Christus in der Gemeinde» die Lehre der apostolischen und nachapostolischen Kirche. Die Lehre von der Wiederkunft Christi, oder von der Hoffnung auf Christum, womit er diesen Abschnitt beginnt, gibt ihm Anlass über die Offenbarung Johannis, die er für ein Werk des Apostels anerkennt, zu reden. Hierauf geht er zur «Ueberlieferung über Christus» über und behandelt die Literatur, den historischen Charakter und das Christusbild der synoptischen Evangelien, deren Abfassung er in die Zeit zwischen Ao. 70 und 100 n. Chr. setzt. Endlich

---

[1]) Dass der Verfasser des Briefes Jacobi nach Verinnerlichung des Judenchristenthums strebe, hatte bereits Baur wiederholt ausgesprochen. Vrgl. Kirchengeschichte d. 3 ersten Jahrh. p. 122 f. Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Lpzg. 1864. p. 277 ff. Allein Baur erkennt dabei doch an: „Der Lehrbegriff des Jacobusbriefs ist der ausgesprochenste Gegensatz zum paulinischen," neutestl. Theol. p. 287. --

wird «das Dogma» besprochen, nicht aber das Dogma überüberhaupt, sondern das Dogma von der höheren Würde Christi, wie es uns besonders im vierten Evangelium und in den sogen. Johannisbriefen vor Augen tritt. Es lässt sich natürlich von selbst erwarten, dass diese Schriften nicht dem Jünger, den Jesus lieb hatte, zugeschrieben werden, sondern ihre Abfassung in eine viel spätere Zeit gesetzt wird. «Wer der Verfasser gewesen sei, wissen wir nicht. Aber war er auch nicht von den zwölf Jüngern Einer, er war doch Einer, der an des Herrn Brust lag, doch ein Johannes, der den tiefsten Glaubens- und Liebesblick in die innere Herrlichkeit des Gottessohnes gethan, ein verjüngter Johannes, der Jesum liebte, wie der ältere, der auch ein Seher war und Geheimnisse aufschloss, wie der ältere». (p. 164)[1]).

Mit dem dritten und letzten Abschnitt seines Werkes («der neutestamentliche Kanon» betitelt) kehrt Langhans, nachdem er vom Kanon und von der Kritik der alten Kirche, von der dogmatischen und historischen Kritik geredet, zum Anfange zurück, indem er sich noch über die Auctorität und die Bedeutung der heiligen Schrift ausspricht. Da diess der Punct ist, der in der Folge am Meisten angefochten und besprochen wurde, so dürfte es wohl nicht überflüssig sein, noch einige Augenblicke bei demselben zu verweilen.

Gleich im Anfang hatte sich Langhans, wie schon früher bemerkt, gegen die Vorstellung einer übernatürlichen Inspiration der heil. Schrift auf's Bestimmteste ausgesprochen. Dass die Anschauung, nach welcher die Bibel nicht durch die Art ihrer Entstehung, sondern einzig und allein durch ihre geschichtliche Stellung von allen übrigen wahrhaft guten und edlen Schriften sich unterscheidet, — dass diese Anschauung der Grundgedanke ist, von dem er ausgeht und von dem seine ganze Darstellung

[1]) Vrgl. Baur, über die Composition und den Charakter des joh. Evang. in den theol. Jahrbb. von Zeller, Jahrg. 1844, S. 689.

beherrscht ist, diess wird schon aus unserer kurzen Analyse ersichtlich sein. Es hätte das Werk ein ganz anderes werden müssen, wenn der Verfasser in den biblischen Schriften etwas mehr sehen würde, als Producte des sittlich-religiösen Menschengeistes. Seine Ansicht hierüber sucht er keineswegs zu verhüllen. «Die Schriften des alten Testaments», sagt er (§. 1), sind Früchte der religiösen Entwicklung des jüdischen Volkes, — die Schriften des neuen Testaments sind Früchte der Gründungs- und ersten Entwicklungszeit des Christenthums». Die Schrift ist das Buch der Religion und mehr will sie selber nicht sein. Auch ist sie nicht selber Gottes Wort, nicht selber Offenbarung, sondern die ächte Urkunde derselben. Daher kann sie keineswegs als buchstäblich bindende Auctorität für Glauben und Leben betrachtet werden. Nicht einmal das neue Testament, geschweige denn das alte, ist dazu angethan, Auctorität zu sein» (§. 139). Es ist diess nicht, erstens weil uns in den verschiedenen Büchern, auch des neuen Testaments, eine Mannigfaltigkeit in der Lehre vor Augen tritt und sodann weil demselben keine göttlich beglaubigte Auslegung zur Seite geht. Der Verfasser schliesst mit den Worten: «Indem die heil. Schrift die reliöse Höhe der Menschheit repräsentirt, ist sie für alle Zeiten, zwar nicht in ihren Sätzen Auctorität, wohl aber der Ausgangspunct aller religiösen Erkenntniss in Schule, Kirche und Wissenschaft, die Quelle, aus der die religiöse Erfahrung schöpft und sich bereichert und vertieft, das weitleuchtende Zeichen, an dem sich jedes Zeitalter über sich und seine Ziele orientirt, — diess Alles, ob wir wollen oder nicht, Alles mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher die Höhe immer die Niederung beherrscht». —

Diess in kurzen Umrissen der Inhalt des Buches, welches so viel Aufsehen erregte, welches eine so grossartige Agitation, wir möchten fast sagen eine kirchliche Revolution in der bernischen Kirche veranlasste. Dass es diess that, daran war das Werklein an sich wahrlich nicht Schuld! Denn wer es auch nur flüch-

tig durchgelesen, der wird gestehen müssen, dass ein Geist tiefer Religiösität und innigster Frömmigkeit dasselbe von Anfang bis zu Ende durchweht, dass es nicht allein ein höchst belehrendes, sondern ebensogut auch ein sehr erbauliches Buch genannt zu werden verdient. Aus unserer Uebersicht ist Letzteres freilich nicht ersichtlich. Denn der Plan unserer Arbeit brachte es mit sich, dass wir dieses Buch nicht zunächst nach seiner religiös-erbaulichen, sondern nach seiner freien, theologisch-kritischen Seite in's Auge fassen mussten. Es galt uns hier, mehr das hervorzuheben, was das Buch in den Augen der Orthodoxie und theilweise auch in denen der Halborthodoxie als ein ketzerisches Buch qualificirt, was gewisse geistliche Herren, wenn ihnen die so sehr ersehnte päpstliche Gewalt zu Gebote gestanden, veranlasst hätte, das Buch in den *Index librorum prohibitorum* aufzunehmen. —

Eine Leistung von der Art, wie diejenige es ist, welche wir uns vergegenwärtigt haben, kann von drei verschiedenen Gesichtspuncten aus beurtheilt werden. Man kann sie vom wissenschaftlichen Standpunct aus beurtheilen und fragen, was sie für die Wissenschaft leiste, ob sie auf der wissenschaftlichen Höhe der Zeit stehe. Man kann sie ferner darauf ansehen, von welchem Geist sie durchweht und getragen ist, ob von einem christlich-frommen und pietätsvollen, oder aber von einem wesentlich unchristlichen und rücksichtslosen. Man kann sie endlich darnach beurtheilen, ob sie ihrem besonderen Zwecke entspricht, ob sie nämlich die Eigenschaften besitzt, die von einem Lehrbuch der Religion für höhere Lehranstalten erwartet, — ob sie den Forderungen genügt, die an ein solches billig gestellt werden dürfen. Fassen wir nun nach diesen drei Gesichtspuncten die Langhans'sche Schrift näher in's Auge, so werden wir, wenn wir anders ohne Voreingenommenheit urtheilen, sagen müssen, dass sie, ob freilich keineswegs vollkommen, ob freilich mit manchen Mängeln

behaftet, dennoch in jeder Hinsicht die vollste Anerkennung verdient.

Was zunächst den wissenschaftlichen Werth derselben betrifft, so ist bereits bemerkt worden, dass sie im Grunde sehr wenig Eigenes darbietet. Der in der neueren und neuesten theologischen Literatur bewanderte Leser dürfte wohl wenig Neues in derselben finden. Allein ihr Zweck ist eben auch nicht der, die Wissenschaft als solche zu fördern. Die Schrift will nichts anderes, als das für weitere Kreise verarbeiten, was bis dahin nur das Eigenthum der Fachmänner gewesen. Und von einer Arbeit, die ein solches Ziel sich gesetzt, dürfen wir nicht mehr verlangen, als dass ihr Verfasser eine hinreichende Kenntniss der einschlägigen Arbeiten sich erworben habe. Dass nun die fragliche Arbeit auf sehr tüchtigen Fachstudien beruhe, diess wird kein Kenner bestreiten können und ist bereits, selbst von gegnerischer Seite anerkannt worden[1]). Zumal mit den Arbeiten derjenigen theologischen Richtung, zu welcher sich der Verfasser unumwunden bekennt, zeigt er sich in solchem Grade vertraut, dass hier kaum noch etwas zu wünschen übrigen bleiben dürfte.

Von Einem Mangel hingegen, wenn man es so nennen will, kann seine Arbeit wohl nicht ganz freigesprochen werden. Wir meinen die Einseitigkeit, die sich unbedingt auf einen bestimmten Standpunct stellt, — die diesen Einen bestimmten Standpunct als den einzigen und unbedingt richtigen betrachtet, — die hier nur Wahrheit findet, sonst aber Alles, was von anderen Standpuncten herkommt und mit dem einmal eingenommenen nicht harmonirt von vornherein als Irrthum verwirft. Bekanntlich stehen sich auf dem Gebiete biblischer Kritik zwei entgegengesetzte Richtungen einander gegenüber, zwei Richtungen, die ohne Ungerechtigkeit die kritische und die unkritische genannt werden können. Dass sich nun unser Verfasser unbedingt auf den Standpunct der ersteren

[1]) Vrgl. Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1866 No. 10 p. 80.

gestellt, — wer möchte ihm diess verargen? Jeder unbefangene, wahrheitsliebende Sinn wird dasselbe thun müssen. Allein — *est modus in rebus!* Bei aller Entschiedenheit, mit der sich Jemand zu einer bestimmten Richtung stellt, kann und muss dennoch von ihm verlangt werden, dass er sich nicht gegen Alles, was von einer anderen Seite herkömmt völlig abschliesse. Wem es ernstlich um das Suchen der Wahrheit zu thun ist, der wird es nicht unterlassen, solche auch bei seinen Gegnern zu suchen und sie, falls er bei ihnen einige Körnlein finden sollte, dankbar anzunehmen. Hier hingegen tritt uns, soweit wir zu urtheilen vermögen, eine völlige Exclusivität vor Augen. Einzig und allein die Leistungen der Einen bestimmten Schule werden benützt und verarbeitet, was aber vom entgegengesetzten Lager herkommt bleibt durchaus unberücksichtigt. Allerdings mag der Verfasser seine guten Gründe gehabt haben ein solches Verfahren einzuschlagen und man wird ihm diesen Fehler, — wenn es je einer sein sollte, — nicht hoch anrechnen wollen. Denn es werden ihrer wohl wenige sein, welchen die Geduld gegeben ist, grosse Berge von Spreu durchzusuchen, wo es noch sehr fraglich ist, ob da nur einige wenige Körnlein zu finden sind.

Sieht man von diesem, im Grunde sehr geringfügigen Umstande ab, so dürfte im Grossen und Ganzen vom wissenschaftlichen Standpunct aus an der Langhans'schen Schrift kaum etwas von Bedeutung auszustellen sein. Im Grossen und Ganzen sagen wir: denn dass manche Einzelnheiten der Abändernng oder der Verbesserung bedürfen, wird sich wohl der Verfasser selber nicht verborgen haben.

Die religiöse Seite des «Leitfadens»[1]) betreffend haben

[1]) Der Kürze wegen bezeichne ich in der Folge das in diesem Kapitel besprochene Buch ganz einfach mit dem Namen „Leitfaden", einem Namen, der in den Streitigkeiten darüber allgemein gebräuchlich geworden ist.

wir uns bereits früher ausgesprochen. Von dieser Seite her wird derselbe jeden Besonnenen vollkommen befriedigen. Ja, man möchte sagen, der Verfasser sei in manchen Stücken allzu pietätsvoll gegen herkömmliche Vorstellungen verfahren. Wo die kritischen Fragen nicht nothwendig znm Verständniss des betreffenden biblischen Buches gehören, werden sie mit schonungsvollem Stillschweigen übergangen. Seine Ansichten über die hl. Schrift, ihre Entstehung und ihren Werth, über die Offenbarung, die alttestamentliche Religion, die Weissagungen, die Person Christi, das Wunder u. s. w., — seine Ansichten darüber verschweigt der Verfasser nicht und es dürfte ein völlig ungerechtfertigter Vorwurf zu nennen sein, wenn gesagt wurde es sei in seinem Buche nirgends ein muthig offenes Bekenntniss zu lesen[1]). Allein wie mässig, wie schonend, wie pietätsvoll, wie vorsichtig, spricht er sich überall aus! Selbst wo er hergebrachten Vorstellungen auf's Bestimmteste entgegentritt, redet er doch so, dass seine Worte keineswegs dazu angethan sind selbst für das Ohr des frömmsten Orthodoxen einen verletzenden Klang zu haben. Um es mit einem Worte auszusprechen, der Leitfaden ist ein Erbauungsbuch im wahren Sinne dieses Wortes. Nur dass man von Erbauung einen richtigen Begriff habe und nicht, wie es gar oft, ja allgemein geschieht, das Erbauung nenne, was im Grunde mit einem ganz anderen Namen bezeichnet zu werden verdient. Denn, um uns der Worte eines sehr orthodoxen Theologen zu bedienen, «erbauen heisst nicht, wofür es der missbräuchliche Sprachgebrauch oft nimmt, rühren, die Empfindung anregen, sondern etwas Bleibendes aufbauen[2])». Dieses Aufbauen von etwas Bleibendem aber,

[1]) Hauck, Theologischer Jahresbericht. I, p. 392.

[2]) Ebrard, Vorlesungen über practische Theologie. (Königsberg 1854), p. 286, womit zu vrgl. A. Wichmann in seiner Vorrede zur 5. Auflage von Büchner's biblische Concordanz, wo es u. A. heisst: „Erbauen heisst in heiliger Schrift nichts Anderes als belehren und durch

es wird nicht durch schöne Phrasen und salbungsvolle Reden bewerkstelligt, sondern einzig und allein durch gründliche Förderung in der Erkenntniss der Wahrheit, durch tüchtige, das Denken in Anspruch nehmende Belehrung. In diesem Sinne darf der Leitfaden mit vollstem Rechte ein vortreffliches Erbauungsbuch genannt werden.

Bedeutend schwieriger scheint uns die Beantwortung der dritten Frage, wiefern nämlich das vielgenannte Buch seinem Zwecke, als Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten entspreche. Es ist von dieser Seite her fast allgemein, zuweilen wohl auch heftig angegriffen worden. Der Tadel hat sich auf die materielle und auf die formelle Seite desselben gerichtet. In ersterer Hinsicht fragt es sich nämlich ob es zulässig sei, die Resultate der neueren biblischen Kritik nicht allein den angehenden Theologen, wie bis anhin der Fall war, sondern auch den angehenden Volksschullehrern und somit mittelbar dem Volke selbst mitzutheilen. Schon aus dem früher Gesagten ist ersichtlich, dass wir diese Frage unbedingt bejahen müssen. Und nicht allein dass es zulässig, wir müssen uns vielmehr dahin aussprechen, dass es für das Heil der Kirche schlechterdings nothwendig ist, dass diess von ihrer Seite geschehe. Uebrigens werden wir in der Folge noch öfters genug Gelegenheit haben, auf diese Frage zurückzukommen.

Was die formelle Seite betrifft, so sind es vor Allem zwei Ausstellungen, die hier in Betracht kommen. Zum Ersten fragt es sich, ob die Behandlung des Stoffes verständlich genug sei, ob sie der Bildungsstufe von Seminaristen entspreche? Diese Frage ist nun in Betreff des Leitfadens fast allgemein verneint worden. Für die Stufe, für welche das Buch zunächst bestimmt ist, sei seine Haltung und Sprache zu hoch, es könne nicht ver-

---

Belehrung des Verstandes das Herz bessern u. s. w". (Büchner, bibl. Handconcordanz. XI. Auflage. 1859. p. XII). —

standen werden, — darin stimmen mehrere Beurtheiler überein[1]). Soviel ist an dieser Ausstellung allerdings richtig, dass, wenn man einem Seminaristen oder auch einem Volksschullehrer dieses Buch in die Hand gibt, es ihm im Grunde ziemlich unverständlich sein dürfte. Es setzt zu viel voraus. Zu seinem Verständniss ist eine tüchtige theologische und philosophische Vorbildung erforderlich. Eine solche steht aber nicht einmal den bewährten Schullehrern (mit sehr wenigen Ausnahmen), geschweige denn den Schullehrerseminaristen zu Gebote. Allein der Leitfaden muss in Verbindung mit dem Unterricht selbst beurtheilt werden. Denn ein jeder «Leitfaden» wird nicht den ganzen Unterrichtsgang, sondern nur die Resultate geben, zu welchen der Unterricht hinzuführen sich bestrebt. Ob nun Seminaristen so weit geführt werden können? Die Begabteren unter ihnen wohl, schwerlich aber alle. Wer überhaupt den Religionsunterricht nach vorliegendem Leitfaden mit etlichem Erfolg ertheilen soll, dem muss jedenfalls ein bedeutendes Lehrertalent zu Gebote stehen. Ob diess bei seinem Verfasser der Fall? Diese Frage wollen wir offen lassen.

Der zweite Vorwurf geht dahin, der Leitfaden sei nicht geeignet, die Schüler zur Gewinnung eines selbstständigen Urtheils anzuleiten. Wir haben selber vorhin zugegeben, dass er von Einseitigkeit nicht freizusprechen ist. Der Leitfaden selbst ist allerdings eine sehr gute Anleitung zum *jurare in verba magistri.* Nur die Ansichten Einer Schule werden in demselben vorgetragen und zwar als apodictische nicht als hypothetische Ansichten. Wer das Buch liest, der wird, falls er mit dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft nicht bekannt ist, der wird meinen müssen, über die darin besprochenen Fragen

---

[1]) Güder, Hirtenstimmen. Jahrg. 1866. No. 5, S. 34 f. — Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz. Jahrg. 1866. No. 11, S. 90. — Theol. Jahresbericht von Hauck. I, S. 392. — Dgg.: Ed. Langhans, Schutz- und Trutzschrift. S. 23 f. — Meine Streitblätter zum Frieden. S. 94 ff.

sei die Wissenschaft nunmehr völlig im Reinen, kein Streit darüber walte mehr ob. Indessen darf auch hier wieder der Leitfaden nur in Verbindung mit dem Unterricht selber beurtheilt werden. Es fragt sich nämlich, ob im letzteren die gegnerischen Ansichten vollständig angeführt und gewissenhaft geprüft worden, oder aber ob auch hier nur die eigene Ansicht als die unzweifelhaft feststehende Wahrheit vorgetragen wird? In letzterem Falle würde sich der Lehrer an der Selbstständigkeit seiner Schüler nicht bloss, sondern auch an der Würde der Wissenschaft versündigen. In ersterem Falle fiele auch dieser Vorwurf gegen seinen Leitfaden dahin. Wir haben uns übrigens über diese Ausstellungen bereits anderweitig ausführlicher ausgesprochen[1]) und verzichten darauf, schon Gesagtes zu wiederholen. —

Diess ist also das ketzerische Buch. «Ketzerisch! wird mehr als ein Leser erstaunt ausrufen, «warum soll denn ein solches Buch ein ketzerisches genannt werden müssen?» — Es ist in der That erstaunlich, — es ist eine traurige Erscheinung, dass diese Schrift die Veranlassung zu einer kirchlichen Revolution werden konnte. Wohl tritt sie, wie schon aus unserer Analyse ersichtlich, manchen, ja vielen herkömmlichen Vorstellungen entgegen. Wir erinnern nur an die bedeutenden Zugeständnisse, die der neueren biblischen Kritik durchgängig gemacht werden, — wir erinnern ferner daran, dass der Verfasser die heil. Schrift allmählich und auf rein menschliche Weise entstanden sein lässt, — wir erinnern endlich an des Verfassers Auffassung der Wunder, der Person Christi, der Lehre von der Erlösung u. s. w. In diesen Puncten allen steht er freilich auf einem ganz anderen Standpuncte als dem der kirchlichen Bekenntnissschriften. Allein

[1]) Meine Streitblätter zum Frieden. S. 94—104.

welcher gebildete Theologe unserer Zeit hätte wohl den letztgenannten Standpunct nicht mehr oder weniger verlassen? Welcher gebildete Theologe unserer Zeit könnte sich wohl rühmen schlechterdings auf dem nämlichen Standpunct zu stehen, auf welchem die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts standen? Die schlechterdings orthodoxen Theologen, d. h. die, welche in keinem Lehrpuncte von den Lehren der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisschriften weichen, dürften in unserer Zeit gar spärlich gesäet sein. Und gibt es noch solche, so würde es sich noch sehr fragen, ob sie, nicht allein in wissenschaftlicher, sondern auch in sittlicher u. religiöser Hinsicht, nicht auf einer etwas niedrigeren Stufe stehen als jene Anderen. «Wer ganz orthodox ist», sagt einer der gläubigsten Theologen der Gegenwart, «ist's gewöhnlich nur mit dem Kopfe und in Folge eines Willensentschlusses, nicht durch Arbeit des Lebens. Wer es ernst nimmt, der wird sich für seine Studien und Nachdenken eine Sphäre der Freiheit, der freien Weiterforschung vorbehalten»[1]. Ist aber einmal der Boden strenger Orthodoxie verlassen, mit welchem Rechte kann man dann noch andere verketzern, weil sie vielleicht einen Schritt weiter gehen als man selber gehen möchte? Oder wollte man etwa verlangen, der Theologe, wenn er auch für seine Person heterodox sein dürfe, müsse doch orthodox lehren? Eine solche Forderung wäre aber mit einem Makel der Unsittlichkeit behaftet, denn sie würde geradezu Heuchelei verlangen. Und nicht allein diess, sie wäre auch unklug. Es ist nur zu bekannt, wie die Massen, zumal die gebildeteren, je länger je mehr der Kirche sich entfremden. Wie sollen sie nun wiedergewonnen werden? Etwa dadurch, dass man ihnen die alte Orthodoxie wieder aufzudrängen sucht? Nein! damit würde die Kirche nur an ihrem eigenen völligen Ruin arbeiten. Denn «was die Kirche uns zu glauben gebietet, kann nicht mehr geglaubt

---

[1]) Ebrard, Vorlesungen über practische Theologie. S. 152.

werden in dieser Form und Fassung; denn es steht im Widerstreite mit der Verstandesbildung unserer Zeit, die sich eben nicht mehr gefangen nehmen lässt im Glauben. Und es ist vergeblich, auf Aenderung dieses Verhältnisses zu hoffen. Soll durch Glaubensauctorität die Kirche gerettet werden, so ist ihre Macht für immer dahin »[1]). Die Feinde der Kirche sind nicht die, welche deren Lehre fortzubilden, zu reinigen, sie mit der neueren Wissenschaft und dem modernen Zeitbewusstsein in Einklang zu bringen suchen, nein! die Feinde der Kirche sind vielmehr die, welche mit allen nur erdenklichen Mitteln Vorstellungen festhalten und vertheidigen wollen, Vorstellungen, die für unsere Zeit keinen höheren Werth als den von Absurditäten haben. Eben diese tragen am Meisten dazu bei, die Kirche ihrer Auflösung entgegenzuführen. « Der beste Beweis dafür, dass die alten Formen wanken und ein neues Christenthum im Anzuge ist, ist offenbar die Gewaltsamkeit und das Künstliche der Mittel selbst, die von den Anhängern des Alten angewendet werden, um dasselbe in seinem Falle aufzuhalten »[2]).

Wäre man daher nicht zu der Erwartung berechtigt gewesen, die Schrift von Langhans würde, als ein erster Versuch, das Christenthum mit der modernen Wissenschaft und dem Zeitbewusstsein zu vermitteln, wenn nicht gerade freudig begrüsst, so doch wenigstens geachtet und geschätzt worden sein? — Allein « ein erster Versuch findet weder die Zeit reif genug zum Gelingen, noch ist er selbst reif genug, das Gelingen zu verdienen »[3]). Das Zweite mag im vorliegenden Falle bezweifelt werden, Ersteres

[1]) J. H. Fichte. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Leipzig 1867. Einleitung, S. V.

[2]) C. L. Michelet, „Wo stehen wir jetzt in der Philosophie?“ in der philosophischen Zeitschrift: der Gedanke, VII. Band, Jahrgang 1867. S. 22.

[3]) G. T. Fechner, Zend. Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Leipzig 1851. I. Band, S. 11.

hingegen hat sich, wenigstens bei den Wortführern der Kirche bestätigt. Diese wollten oder mochten die Berechtigung der Langhans'schen Lehrweise nicht anerkennen, sie wollten ihn bekämpfen und womöglich moralisch vernichten, sie wollten eine Krisis herbeiführen, sie wollten den ihnen günstig scheinenden Anlass nicht unbenützt lassen. Einen Kampf heraufzubeschwören war ihnen diessmal eine leichte Aufgabe. Im Nothfall konnte man ja nur das herrliche Beispiel nachahmen, welches die Sorbonne in ihrer Sitzung vom Februar 1656 gegeben![1]) Und mussten sich die Gegner der freien Theologie zum Theil gestehen, dass sie selber im Grunde über die meisten besprochenen Puncte nicht viel anders dachten als der Verfasser des Leitfadens — was galt's? es war immerhin ein Leichtes über das Wort: «Auctorität der heil. Schrift» zu streiten und den Verfasser des Pantheismus zu beschuldigen! — *Cum ferrum candet, cudere quemcunque decet.* — — — —

Sechstes Kapitel.

Warum toben die Völker?

— Als gegen Ende des Jahres 1517 die fünfundneunzig Thesen des deutschen Reformators erschienen und bekannt wurden, befand sich der gelehrte, feingebildete und kluge Eras-

[1]) Vrgl. Pascal, lettres à un provincial, den dritten Brief.

mus in den Niederlanden. Ob er auch, der aller Welt Freund sein wollte, — ob er auch fand der Mann zu Wittemberg gehe zu weit, so begrüsste er doch nichtsdestoweniger mit innerer Freude jene Sätze, die das so unerbittlich bekämpften, was auch er für Missbräuche und Missstände halten musste. Die kühnen Sätze des unerschrockenen Deutschen erregten bald in ganz Europa das grösste Aufsehen, sie wurden zu einem Zeichen, dem von Seiten des Volkes und der Humanisten beigestimmt, dem aber von Seiten der gesammten Priesterschaft und der Anhänger des Alten widersprochen ward. Da fragte einst der Churfürst von Sachsen den gelehrtenRotterdamer wie er über die Angelegenheit Luthers denke? — «Es wundert mich keineswegs», antwortete Erasmus, «dass Luther solch' grossartiges Aufsehen erregt, denn er hat zwei unverzeihliche Sünden begangen. Er hat erstens die päpstliche Krone und zweitens den Bauch der Mönche angegriffen!»[1])

— Aber warum an dieses Ereigniss erinnern? — — —

— — — — — — — — — — — — — — — —

Als gegen Ende des Jahres 1865 der junge Religionslehrer am bernischen Lehrerseminar seine im vorigen Kapitel besprochene Schrift veröffentlichte, erregte dieselbe bald im ganzen Kanton das grösste Aufsehen. Hier ward sie mit Lob, dort mit Tadel empfangen, — hier mit Freuden dort mit Entrüstung begrüsst. Die Einen fanden in derselben das deutlich ausgesprochen, was sich schon lange, ob auch vielleicht mehr oder weniger dunkel und unbewusst in ihrem eigenen Innern regte; Andere fühlten sich dadurch in ihrem frommen, religiösen Gemüthe verletzt; Anderen hinwiederum kam es etwas unbequem, dass hier etwas Anderes, etwas Vernünftigeres vorgetragen wurde, als sie bis dahin gewusst, und noch Andere endlich gaben sich dem Wahne hin, in der Langhans'schen Schrift das Symbol ihrer eigenen materialistisch-

---

[1]) Merle d'Aubigné, Histoire de la Réformation du seizième siècle. Nouvelle Edition. Paris 1860. I, p. 280 sq.

atheistischen Ansichten zu finden.. Die Gemüther waren so erregt, dass ein billiges Urtheil über diese literarische Erscheinung äusserst selten vernommen wurde.

Wir haben bereits oben (S. 91 f.) bemerkt, dass der Lehrerstand, nämlich der Stand der Primarschullehrer im Durchschnitt mehr als andere zur flachen Aufklärerei Neigung zeigt. Auch im vorliegenden Falle ward diese Erscheinung bestätigt. Der religiöse und sittliche Ernst, — der Hauch tiefer Frömmigkeit, der die Schrift von Langhans durchweht ward von recht frei sein wollenden Männern gänzlich übersehen und nur das rein Negative ward in's Auge gefasst und ausgebeutet. So trug z. B. ein Lehrer in einer bernischen Schulsynode ein Referat vor, gegen welches der Verfasser des Leitfadens wohl so gut wie wir energisch protestirt haben würde[1]). Unfähig zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden ward nicht allein die zeitliche Form, sondern im Wesentlichen auch der gesammte Gehalt der heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre geradezu als «Lüge» bezeichnet. — Derartige Missbräuche sind niemals gänzlich zu vermeiden. Auch das Reinste und Heiligste wird oft zur Sünde missbraucht. Die Erscheinungen der Bauernaufstände und der wiedertäuferischen Unruhen in der Reformationszeit bieten hiefür die reichlichsten Belege dar.

Solche Auschreitungen stehen indessen nur sehr vereinzelt da und verschwinden völlig hinter dem überlauten kläglichen Geschrei, das von orthodoxer und halborthodoxer Seite erhoben ward. Die Thore des Arsenals pietistischer Phrasen wurden weit aufgethan und gröbere und feinere Waffen holte man sich daraus hervor, um den «ungläubigen» Lehrer zu bekämpfen. Die «Waffen der Finsterniss» standen zunächst bei der Hand. Von Seiten der Geistlichkeit zumal fühlte man sich durch die Langhans'sche

---

[1]) Vrgl. Hirtenstimmen von Dr. Ed. Güder. Jahrgang 1866. No. 1. S. 5 fg.



Schrift verletzt, ihr Verfasser ward, oft auf eine keineswegs edle Art, verketzert und verschmäht, ein Gewitter von protestirenden und anklagenden Zeitungsartikeln und Flugschriften entlud sich über seinem Haupte. In dem Langhans'schen Unterricht glaubte man die Quelle gefunden zu haben, aus welcher der Unglaube und die immer mehr zunehmende Unkirchlichkeit fliesse. Vielleicht wäre es besser gewesen, diese Quelle etwas näher zu suchen, allein «es ist eben eine gemeine Ausschweifung, dass man den Ursprung eines Uebels einige tausend Meilen weit her holt, wenn man ihn in der Nähe finden kann. — Man schämt sich bloss in der Nähe etwas sehen zu können. In unendlicher Ferne Ursachen zu erblicken, das ist erst ein rechter Beweis eines scharfsichtigen Verstandes» [1]).

Selbst im Schoosse der obersten politischen Behörde, des Gr. Rathes, ward diese Angelegenheit besprochen. Ein hervorragendes Mitglied desselben verlangte vom Director des Erziehungswesens Rechenschaft über die Art und Weise wie der Religionsunterricht am deutschen reformirten Schullehrerseminar ertheilt werde. Der Angriff mochte sehr fein berechnet sein, gleichwohl hatte er keinen Erfolg. Der Erziehungsdirector wies den Angreifer kurz ab und die grosse Mehrzahl der Mitglieder des Grossen Rathes zeigte wenig oder gar keine Lust auf die revolutionären Gelüste des überfrommen Staatsmannes einzugehen. Der beabsichtigte Sturm liess sich diessmal noch nicht heraufbeschwören.

Und doch wollte man ihn mit aller Gewalt heraufbeschwören! Es musste daher zu anderen Mitteln gegriffen werden. Der Grosse Rath hatte sich nicht dazu hergeben wollen, die Wünsche der frommen Parthei zu erfüllen, — wie aber wenn man es dazu gebracht hätte, dass die Regierung mit Petitionen aus dem ganzen Kanton bestürmt worden wäre? Die Regierung hätte sich

---

[1]) Kant, Sämmtliche Werke von Hartenstein, neue Ausgabe von 1867. I, S. 449.

alsdann, ob auch mit Widerwillen, genöthigt gesehen gegen den der ganzen Parthei verhassten Religionslehrer einzuschreiten und es wäre diess für die gesammte freie Richtung eine Niederlage, für den Obscurantismus aber ein glänzender Sieg gewesen. So begann man denn, von dieser herrlichen Hoffnung erfüllt, Sturm zu läuten.

Der Mann, der die Sturmglocke zu ziehen begann, ist uns schon früher (S. 38) entgegengetreten. In einer heftigen Flugschrift[1]) forderte der strenge Zelote L. Fellenberg Kirchenvorstände und Synoden auf, der Regierung gegenüber von ihrem Petitionsrechte Gebrauch zu machen. Fellenberg steht noch durchaus auf dem Boden der starren Ortodoxie des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Von irgend einem auch noch so geringen Verständniss der neueren Theologie und Philosophie, von irgend einer Fähigkeit den Standpunct eines Anderen zu würdigen, Anderer Ansichten zu dulden ist bei ihm nicht im Entferntesten die Rede. Ein *Flacius redivivus* ernlickt er in Allem, was ausserhalb seines höchst beschränkten Kreises liegt, nichts als Teufelswerk. Von seinen Gegnern ruft er mit dem Propheten Jeremias (VIII, 9) aus: «Siehe, des HErrn Wort verwerfen sie; was für Weisheit sollten sie denn haben?» Die neuere historischkritische Schule hat nur dadurch «eine traurige Berühmtheit» in der theologischen Welt erlangt, dass sie es gewagt, das Wort Gottes anzugreifen! Von irgend einer Beweisführung oder Widerlegung zeigt Fellenberg's Flugschrift selbstverständlich nicht die geringste Spur. Die alte Orthodoxie in ihrer rohesten und starrsten Gestalt als unbedingte, ewig gültige und unbestreitbare Wahrheit voraussetzend, ereifert er sich in Declamationen gegen

[1]) „Christenthum in Kirche und Schule. Eine Mahnung". 16 S. 8°. Bern, Febr. 1866. Am Schlusse die Bemerkung: „Im Einverständniss mit mehreren Mitgliedern der Kirchenvorstände der Stadt Bern verfasst und veröffentlicht durch L. Fellenberg, Pfr., Mitglied des Kirchenvorstandes der Münstergemeinde".



die freie Theologie nicht bloss, sondern überhaupt gegen Alles, was nach einem Fortschritt, nach einer Weiterentwicklung aussieht. Dass die buchstäbliche Inspiration der Bibel fallen gelassen, — dass die Echtheit einiger biblischer Bücher, wie z. B. des Pentateuchs, des Deuterojesajas, Daniels, der Pastoralbriefe u.s.w. bestritten wird, — dass man sich zum rohen Wunderglauben nicht bekennen will, — diess ist in seinen Augen ein Frevel, ein Gräuel! Und da Langhans eines solchen Frevels sich schuldig gemacht, — da er « die Fahne der evangelischen Kirche mit Bewusstsein aufgebe und in Fetzen zerreisse », — da er « über die Bibel und das Christenthum wesentlich entgegengesetzt urtheile und rede als die sämmtlichen Kirchen des Morgen- und Abendlandes in ihren Confessionen es thun und somit in directem Widerspruch mit dem sich befinde, was eine christliche Gemeinschaft von ihren Predigern und Lehrern als deren Bekenntniss und Lehre zu verlangen das Recht habe », — da er wegen seiner amtlichen Stellung « durch Verirrung der Gewissen und der religiösen Begriffe der Jünglinge, durch Pflanzung des Irrthums und durch Anleitung zu einer hochmüthigen Hinwegsetzung über das Wort Gottes unberechenbaren Schaden anrichte », so sei es « dringende Pflicht der Landesbürger, namentlich der Vertreter der religiösen Interessen unseres Gemeinwesens (Kirchenvorstände und Synoden) ihre Stimme zu erheben und Protest einzulegen wider den Unfug des glaubenverwirrenden Religionsunterrichts im Lehrerseminar ». Das heisst, kurz gesagt, Kirchenvorstände und Synoden sollten dahin wirken, dass der damalige Religionslehrer seiner Stelle entsetzt und durch einen orthodoxen ersetzt werde.

Wie sollte diess aber zugehen?

Fellenberg ist um die Mittel nicht verlegen. « Da in unseren gesetzlichen Einrichtungen das freie Petitionsrecht besteht, so dürfte es Aufgabe und Pflicht aller glaubenstreuen Bürger, namentlich aber der Kirchenvorstände sein, ihre Stimme zu erheben und

mit Vorstellungen an die Regierung zu wachsen, damit sie Abhülfe schaffe und das vorliedende Aergerniss beseitige».

Und wie soll die Regierung diess thun?

«Wir schliessen mit der Bitte an unsere Leser», antwortet Fellenberg, «dass sie die Frage gewissenhaft erwägen und dann auch mit der That beantworten möchten, ob es nicht ihre Pflicht sei, dahin zu wirken, dass das vorliegende Aergerniss aufhöre und dass nur dem Glauben unserer Kirche treuergebene Lehrer an die Stellen von Religionslehrern an unsere Lehrbildungsanstalten berufen und gestellt werden möchten».

Also: durch Massenpetitionen, durch Volkswühlerei, durch Aufruhr hätte die Regierung genöthigt werden sollen den unbequemen Neologen von seiner Stelle zu entfernen!

Der freien Theologie hätte kaum etwas Erwünschteres widerfahren können, als wenn ihres ingrimmigen Gegners Absichten sich realisirt hätten. Allein obwohl des Letzteren Flugschrift in mehreren Exemplaren allen Kirchenvorständen des Kantons zugesandt wurde, dennoch blieb sie völlig wirkungslos. Fellenberg mag es für seine Person sehr gut gemeint haben, allein er versteht unsere Zeit nicht. Was Er bietet ist derselben schlechthin ungeniessbar, unverdaulich. Höher als das Wesen steht ihm die Form, — höher als der Geist steht ihm der Buchstabe. Mit Letzterem möchte er Ersteren dämpfen. Aber «den Geist dämpfet nicht!» Denn «den Geist dämpfen heisst nichts Anderes, als Jesum nochmals kreuzigen und den Geist mit dem biblischen Buchstaben dämpfen heisst Jesum an die Bibel kreuzigen»[1]).

Die starre Orthodoxie eines Fellenberg ist ein auf immer überwundener Standpunct, die freie Theologie hat dafür nur ein mitleidiges Lächeln. Von einem solchen Gegner hat sie nichts zu befürchten.

---

[1]) Claudius, *Evangelium æternum.* Religiöse Betrachtungen für Gebildete. 2. Aufl. Leipzig 1867. S. 39. —



Gefährlicher konnte ihr ein anderer Gegner werden. Seit den Tagen eines Lutz hat der Orthodoxismus in der bernischen Kirche seine Macht verloren und sie der Vermittlungstheologie abtreten müssen. Nun fragte es sich, welche Stellung diese zum ausgebrochenen Kampfe einnehmen würde? Bekanntlich steht sie der freien Theologie unvergleichlich näher als der Orthodoxie. Sie konnte hier eine dreifache Stellung einnehmen. Entweder verhielt sie sich neutral und liess die zwei Gegensätze einander bekämpfen ohne sich selber in den Kampf einzumischen; oder sie verband sich mit der freien Theologie, um die ihr ebenso wie dieser feindlich gesinnten Orthodoxie mit vereinten Kräften zu bekämpfen; oder aber, um eine wetteifernde Nebenbuhlerin zu beseitigen und sich als alleinherrschend zu behaupten, machte sie mit der Orhodoxie gemeinsame Sache und, wie die weiland Pharisäer und Sadducäer zur Bekämpfung Jesu sich vereinigten, vereinigten sich ihre Träger mit den Trägern der Orthodoxie, um das Urtheil ewigen Stillstandes auszusprecheu. Die Vermittlungstheologie entschied sich für Letzteres.

Zwar hat es unter ihren Anhängern nicht an solchen gefehlt, die eine vermittelnde Stimme erhoben, die dem theologischen Pädagogen gerecht zu werden suchten. Wir werden in der Folge noch solche Stimmen zu vernehmen Gelegenheit haben. In der entscheidenden Stunde aber werden wir auch diese mit der Orthodoxie sich verbinden sehen und ihre eigenen Principien verläugnen. — *Donec eris felix, multos numerabis amicos: tempora si fuerint nubila, solus eris!* —

Da das Fellenberg'sche Geschoss unwirksam blieb, trat ein neuer, stärkerer Kämpe auf den Plan. Dr. Ed. Güder schoss gegen den Seminarlehrer zwei spitze Pfeile ab[1]). Er beginnt zwar mit dem Geständniss: « der Leitfaden ist mit Geist, mit Bemessen-

[1]) Hirtenstimmen, von Dr. Ed. Güder. Jahrgang 1866. No. 5, S. 33—41. —

heit und vielem Geschick entworfen und geschrieben. Das Ganze ist von einem gewissen Hauch religiöser Wärme wohlthätig durchzogen, die Sprache durchweg edel». Nichtsdestoweniger findet er, der Leitfaden fordere zu sehr ernste Bedenken heraus, denn ein nach den in demselben mitgetheilten Grundlinien ertheilter Religionsunterricht sei unpädagogisch und eine kaum zu rechtfertigende Verwegenheit.

Unpädagogisch vor Allem. Der Lehrstoff, der hier dargeboten werde, übersteige das Maass des Verständnisses der jungen Seminaristen. Besser wäre es, sie in die Schrift selbst einzuführen, statt ihnen Meinungen über die Schrift beizubringen. Mit dem ihnen hier dargebotenen Lehrstoff können sie einst in ihrer practischen Lehrerthätigkeit nichts beginnen, wollen sie ihn aber verwerthen, so werden sie ihren Schülern und Schülerinnen unverdauliche Steine hinhalten, anstatt sie mit dem einfachen Brode des Evangeliums zu speisen.

Der Pfeil ist sehr spitz, — leider nur allzufein! seine Spitze biegt sich im Fluge, ehe er den Gezielten berührt. Um darüber ein Urtheil zu fällen, ob ein Unterricht der Capacität der Schüler angemessen sei oder nicht, ist es durchaus erforderlich dem Unterricht selber beizuwohnen. Ein Leitfaden ist eben nur ein Gerippe, das erst im mündlichen Unterricht mit Fleisch bekleidet werden muss.

Unvergleichlich schärfer und giftiger ist der zweite Pfeil, den Güder gegen den Seminarlehrer abschiesst.

Die Ertheilung des Unterrichtes in der Richtung und auf die Grundlage des Leitfadens ist eine schwer zu rechtfertigende Verwegenheit! Denn da die Seminaristen keine theologischen Studien machen können und sich eine selbstständige Ueberzeugung bilden, sondern lediglich auf die Versicherungen ihres Lehrers gewiesen sind, so sei es Pflicht ihnen nur Zuverlässiges und Sicheres zu bieten, nicht aber blosse Gelehrten-Hypothesen und Vermuthungen. Der Leitfaden enthalte aber Vieles,

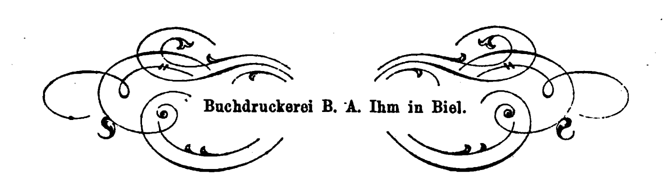
das blosse Hypothese sei, wie z. B. die Behauptung, dass das Evangelium nach Johannes und die Thessalonicherbriefe unecht seien. Und, was noch das Schlimmste, er bestreite die Auctorität der heiligen Schrift, erkenne keine andere Auctorität an, als die des eigenen Geistes und führe damit zur — Auflösung der christlichen Kirche!

Nachdem Güder noch den Verdacht des Pantheismus über Langhans ausgesprochen und ihn als einen blinden Nachbeter Baur's bezeichnet, stellt er ihm die Auctoritäten des gelehrten und allgemein geachteten Exegeten Meyer und des verdienstvollen und ruhmredigen Paläographen Tischendorf entgegen und schliesst mit der Klage, im Religionsunterricht werde den Seminaristen der Glaube gestohlen, und es werde einst mancher in der Schule die ihm im Seminar beigebrachte Aufklärung auf eine solche Weise anbringen, dass selbst der Seminarlehrer darüber erschrecken werde! — —

Also: die Ergebnisse der historisch-kritischen Schule den Lehrerzöglingen mitzutheilen ist eine schwer zu verantwortende Verwegenheit!

Was würde aber wohl Güder antworten, wenn man ihn fragte, ob es eine geringere Verwegenheit sei, diese Resultate zu verschweigen und so zu lehren, als hätte die theologische Wissenschaft seit drei Jahrhunderten gar keine Fortschritte gemacht?

Es ist heilige Pflicht, den Seminarschülern nur durchaus Zuverlässiges und Sicheres zu bieten, so wird uns hier versichert. Allein was ist denn in der Theologie durchaus zuverlässig, was durchaus sicher? Ist die Echtheit des vierten Evangeliums, der Briefe an die Thessalonicher und anderer biblischer Bücher zuverlässiger, sicherer als deren Unechtheit? Auf welcher Seite ist wohl ein grösseres Quantum von Verwegenheit zu suchen? Auf Seiten der freien Theologie? Oder aber auf Seiten der Orthodoxie? Wie viele Ungelehrten-Hypothesen und übernächtige Vermuthungen werden von letzterer als untrügliche Wahrheit ausgegeben!


Buchdruckerei B. A. Ihm in Biel.

